بسم الله الرحمن الرحيم ❁ اللهم صل على سيدنا محمد وآله وسلم

لله الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم ❁ لا يدرك شكه ولا وهمه ❁ الحمد لا ابتداء
الحمد جلاه ❁ ولا يحصى عدد ما يعد من نبع وانبوع ❁ ينبوع صافيه ❁ وانطاس السن
المقلعين ❁ ولهجات المهجين ❁ سيما ❁ ما تمما اذات العرة الغبراء ❁ دامت
انوارها متوقدة ❁ وازهارها ممتدة ❁

المتوكلين ❁ اسرة التابعين محمد الهي ❁ الهاشمي المكي المدني ❁ ثم طيبت وتاح

عندليب ❁ واليدا ❁ ايمن الهاجرين ❁ الانصاره ❁ واروا واجه امهات المومنين ❁ ومحمد احمدين
مالمع اك وملوك ❁ بعد ❁ فيقول الكاتب الحكير الفقير ابن العبد قوام الدين ابن امير
كاتب بن امير عمر الحميد الاتقاني ❁ رزقه الله مناه ❁ ومنحه ما عناه ❁ وجعل الجنة قلده غداه
ان اصحاب الامام الاعظم المجتهد المعظم ابي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي رضي الله عنه
وعنهم كانوا اكثر عددا وامتاز طرق الجد والاسم والخيال والوهم من كمال
العلم والفهم الا انهم هم المبرزون المبرزون للخابق ❁ المجزون للدفائق ❁ فلا تاني
عن الشيخ عالم الهدى ابي منصور الماتريدي والفاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة
الترخسي وفخر الاسلام ابي اليسر البزدوي وابن اليمين الشيخ وفخ الدين ابي حفص عمر
النسفي وعلاء الدين الجليل السمرقندي وركن الاسلام ابي الفضل الكرماني وغيرهم فهجر
فانك والله لو اصغيت ذنيك الى سماع اسماء تصانيفهم ونعتت عينيك لرؤية تاليفهم
لملك الفقر ورتبة الانبياء المشهود لهم وان الوف الالوف بارا كثيرهم صفة ❁ لا اهتجات
وجدا بها عدم محض فطرات الشباب فما اصدق من قال ❁ قد نبل الضيم الذي غيبتني
وذو العمى ما ارعن لو بني ❁ ثم رقفا انارهم الجسمة النسمة ❁ وبسه هو المنتجبة
الامام المدقق العالم المحقق حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي ❁ رحمه الله
بين فطرة من فطرات علوم فاولاه المصطفين الاخيار ❁ المقدمين الابرار ❁ وحبا نابه الموسوم
بالمنتخب جمع النخب ❁ وقد شرحه كثير من الفقهاء المتبحرين ❁ والعلماء المتقنين ❁ ورزقنا الله
مرافقتهم يوم الدين ❁ ثم اني لما رزقني الله من انواع علوم الدين وسبغ ما بر عنه يزة ❁ ولدين
اردت ان اشرحه ايضا شرحا موسوما بالتبيين ❁ مظهرا انعم الله علي ومنحه ❁ ومبينا ❁ لما يحتاجون
الى غوص في بيانهم ❁ وتبيين تبيينهم ❁ ربنا اتنا من لدنك رحمة ❁ وهيي لنا من امرنا رشدا ❁

انك لا تخلف الميعاد ❁ اما بعد حمد الله اعلم ان اما وضع لترديد لا يفهم
هو لو لا هي الا ترى ان فولك زيد مطلوق يفهم منه خبر الانطلاق سادا واذا ردت
فيا وله اما يفهم منه الانطلاق لاجل ما يجر هذا السيوه رحمه الله في تقرير من ما كل من
شي زيد مطلوق هم على يوعن على الاستيعال الاول ان تكون مركبة من ان وما كما
في قولك اما السنة مطلقا انطلقت اي ان كنت مطلقا انطلقت ❁ وقد قال الامر كان ان حاه
الاعمى تر حل وكان للاختصار وزيد ما عوضا عن كان ❁ وانت عن النون في اليم وانقلت الضمير
المتصل منفصلا ❁ والثاني ان تكون متضمنة معنى الشرط وهي على يوعن اما للاستيناف
كقول الضحاك في الرسايل وخطب الكلي اما بعد كذا ❁ واما للتفصيل كقولك بعد ذكر
زيد وعمرو وخالد وبكر اما زيدا فاكرمته ❁ واما عمرو فاطعمته ❁ واما خالد فاجته ❁ واما بكر
فاضربته ❁ ولتضمنها معنى الاسداد العربان عنها الا الاسم لاختصاصه به ولتضمنها معنى الشرط
لزم الفاء جوابها ❁ واما موضوعه موضع جملة شرطية محذوفة للاجاز فلهذا عمل في الظرف
الزماني خاصة ❁ لنيابتها عنها ❁ وهو وعدها ❁ وناجز العامل زيد الى منطلق لما انها للتوسط بين
مفردين وتحملان لها مسبقة شيا شيا ❁ اعلم ان الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل
فالقيد الاول اخرا زعن الوصف بالقبيح ❁ والثاني اخرا زعن الاشعار ❁ اعلم ان الحمد والمدح
يشتركان في المعنى الاصلي ❁ وهو الثناء الا انهما يشتركان في الحروف الاصول عبرا ان كلا منهما يدل على
معنى مخصوص به على حسب الاختلاف في اللفظ وهو ان الحمد يستعمل في الاحسان السابق على
الثناء والمدح يستعمل في السابق وغيره ❁ وهذا كما ان ما ضي والمضارع يدلان سواء ان طلوق المعنى
بحسب الاشارة الكلية في الحروف ثم كل واحد يخص بزمان حسب الاختلاف في اللفظ فعرفت
ان الحمد اخص اذ كل حمد مدح ❁ ولا ينعكس كالانسان مع الحيوان ❁ واختار المحمدون
المدح لما ان بعد الله تعالى يسابقه على ثناء العبيد ❁ ثم الفرق بين الحمد والشكر وهو ان
الحمد خاص لما انه باللسان عام لما انه يقع على النعمة وغيرها اذ يقال حمدته على احسانه او على
جسمه ولا يقال شكرته الا على ما انه يقع على النعمة لا غير ❁ عاما لما انه يكون باللسان والعمل
والنية كما اشتد جازا الله ❁ اذا ذكر الثاني ثلاثة بيدي ولساني والضمير المحيا ❁ بيان عموم
الشكر الثلاثة ظاهر وهو ان بنى على احسانه بلسانه وبطيعه في الذب عن حرمه وبعقد
النية محسنه ❁ ثم اياك والحمد على الشكر في الذكر لما ان الثناء باللسان على المولى الجليل ادل

لما فى الاعتقاد والجوارح من الخفاء والاجمال ولهذا سماه الرسول الوصول راس الشكر فقال الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لا يحمده قوله الله اسم علم وهو اختيار الخليل وقيل مشتق من اله اى فزع كقولك اله ان عباس قوله الهتك يكفى بلا يأتونى فالفيكم فيها كيما تهتدى ● وقال ابو عمر ومن الهة اى خيره وقال المبرد من اله اى سكن وعليه قوله ● والمنادى لا يتبين رسومها كان بقايا ما وشام على اليد ● وقال ابن شميل من اله اى عبد وقيل من وله اى طرب فالدت الواو همزة قال الاله بمعنى المالوهة كالكتاب بمعنى المكتوب ولذلك خففت الهمزة فى البداء بحوالله وقيل بخفيفها لانها عوض عن همزة محذوفة اصلية فان الاصل الاله وقيل من لاه يليه اى ارتفع ولهذا سموا الشمس لاهة او احجى قال ● لاه ربى عن الخلائق طرا خالق الخلق لا يرى وبراه وقال اخره لاهت فما عرفت يوما نهارا حره يا ليتها اخرجت حتى رايتها ● او بمعنى استنار كانه مقلوب لاح فمجموع الاقاويل هو المعبود المفزع المرتفع عن الافهام المحجوب عن الاوهام الظاهر بالاعلام الذى تحيرت فى صفاته الاحلام وكلت فى عبادته الافهام وظرت اليه قلوب الانام كذا فى عين المعانى والالاه فى الاصل اسم جنس يقع على كل معبود حق او باطل ولهذا جمعه الله تعالى فى قوله لو كان فيهما الهة الا الله على الحق كالنجم والضيعن واضافة الحمد الى الله دون سائر الاسامى لما انه اسم جامع لجميع صفات الكمال ثم هى اصلها معنى اللام اى بعد الحمد لله واللام فى الحمد عند اهل السنة والجماعة نصر هم الله تعالى لاستغراق الجنس وقيل عند المعتزلة لتعريف العهد وقد ذهب صاحب الكشاف الى ان اللام لتعريف الجنس فيفيد من غير دلالة على الشمول وهذا تأمل مسئلة خلق الافعال وهى تعرف فى الكلام قوله على نواله اى على عطايه وهو بيان السبب كانى قوله انه طالق على الف درهم والصلوة بالجر عطف على حمد ومحمد عطف بيان والفرق بين الرسول والنبى ان الرسول من بعث ومعه كتاب منزل عليه والنبى من لا كتاب له وانما امر ان يدعوا الى شريعة من قبله والآل مقلوب من الاهل بمعناه وهو من يكون مختصا بالشئ بعناية اوغيرها الا ان الفرق بينهما من وجهين الاول ان الآل مخصوص بالعقلاء الاعلام والاهل يعم مخصوص بل يقال اهل زمن كذا واهل الدار ولا يستعمل فى مثله الآل والثانى ان الآل يختص بالاشراف فلا يقال آل الحجام وآل الحجام قال تعالى وآل ابراهيم وآل عمران الماقوله تعالى آل

وعون فالمصور بصورة الاشراف والاهل لاخصة وآل الانبياء هم المتبعون لشرائعهم المقتفون لاثارهم المستنون بسيرهم لامن يكون قريبا لهم من حيث النسب الا ترى الى ما نطق به القرآن حيث قال نوح عليه السلام يا بنى اركب معنا فخاطبه الله تعالى بقوله انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح ثم الصلوات على الرسول لابد ان تدل على الشهيد بين الرسول والمدعو اليه اما على الآل بطريق التبعية لا بطريق الاصالة فكم من شئ يثبت تبعا ولا يثبت قصدا كجزء الوقت للسبتية يثبت فى ضمن الشروع ولا يثبت بطريق القصد حتى لو قال لغيف هذا الجزء من امدى فى آخر اخر لا يكون ايمانا وكجزء من عرل الوكيل بالبيع يدخل فى ضمن مباشرة الموكل بنفسه وكجزء من اعضاء المكاتب فى اليمين وهى الاعتاق والاتلاف والاطعام فى ضمن المشروع ثم يبقى لك ان تعرف ان الصلوات على غير الرسول جائزة الا ترى الى قوله تعالى هو الذى يصلى عليكم وملائكته الا انا لم نجوز بطريق الاصالة ليتبين لهم الرفض وقد نبى النبى عليه السلام ان نقف مواقف النهم وما كان بطريق التضمن يجوز عن ذاك قوله فان اصول الشرع ثلثة الى آخره واحسن ما قيل فى وجه الحصر ان الادلة الشرعية لا بد اما ان يكون قول الشارع او قول غيره فالاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثانى لا بد اما ان يكون قطعيا او ظنيا فالاول هو الاجماع والثانى هو القياس ثم زاعم ان الاصول جمع اصل وهو ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره وسميت هذه الادلة اصولا لما ان الاحكام مبناها عليها وانما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام المشروعة بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لا للوقوف عليها فلن اختار الشرع دون الفقه وقد تطلق الشرع على الثالث وهو الاكثر وهو من شرع اذا بين واظهر قال تعالى شرع لكم من الدين واصول الفقه ما يتعرف به كيفية الوقوف على الاحكام المشروعة وقد روى عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه قال الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ولا يقال انه منقوض بعلم الطب لان فيه ايضا معرفة النفس ما لها من النفع وما عليها من الضرر لان ابا حنيفة اقتبس هذا من قول الله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت اى لفقه معرفة النفس لها من الثواب وما

عليها من العقاب قوله الكتاب ونقديم الكتاب لموقف حجية عليه لثبوتها
به قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقال تعالى فحكم حرامهم وقال غيره واما وجوبا الى الاصل
ونقديم السنة على الاجماع لوجوه الاول كونها ثانية الكتاب لان ذكرها مع الرسول
يزين ذكرهما مع الله تعالى الآيات المطوية القرآن ورفعها لك ذكرك قال صاحب
الكتاب ورفع ذكره ان قرن بذكر الله في كلمة الشهادة والاذان والاقامة والتشهد
والخطب وغير موضع من القرآن كقوله والله ورسوله احق ان يرضوه ومن يطع الله
ورسوله وفي تسميته رسول الله وبنبي الله والثاني ان لهما تعلقا بالوحي والثالث
ان السنة يصلح ان تكون موجبة للاجماع وذا عينه قال عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة قوله والاصل الرابع القياس وقيل ان يقول لا القياس من احد
الامرين اما ان يكون اصلا او لا او الحصر ظاهر فان لم يكن اصلا فلا فايدة لذكر
الاصل لكونه لغوا وان كان اصلا فلا فايدة لذكره ايضا لان كونه اصلا يعلم بعطف
القياس على ما قبله والجواب قلنا انما افرده بذكر الاصل تنبيها على انه اصل من وجه
دون وجه بيانه ان الحكم في المقيس يضاف الى القياس فيكون من هذا الوجه اصلا لكن لا
بحيث الحكم ما لم يكن المقيس عليه فيكون من هذا الوجه فرعا وايضا ان القياس لا اثر
له في اثبات الحكم بل اثره في بيانه ان الحكم الثابت بالنص عام لا خاص فبالنظر الاول يكون
فرعا وبالنظر الثاني يكون اصلا وان قلت يلزم على هذا ان لا يذكر الاصل
المطلق سوى الكتاب بدليل ما ذكرت في تقديم الكتاب من فرعية السنة والاجماع
عليه قلت انما ان كانا فرعين في ثبوت حجيتها اصلين في نصب الحكم بهما بخلاف
القياس فانه بعد ما ثبتت حجيته بالكتاب لا يصلح لنصب الحكم ابتدا بدون المقيس عليه
ويجمل افراده بالذكر للفصل بين ما ثبت قطعا وهو الثلاثة الاول وبين ما ثبت ظنا
وهو القياس لا يقال العام الذي خص منه البعض والمأول وخبر الواحد والاجماع
بالاحاد ليس بحجة قطعا والقياس بالعلة المنصوصة قطعي كقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات
الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء لان القطع في الثلاثة الاول
اصلي والظن عارض وفي القياس الظن اصلي والقطع عارض والقواعد لا تبنى على العوارض
فلا يقدح العارض فيما قلنا قوله المستنبط من هذه الاصول اخرا رعن القياس

العقل كقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فيلزم ان العالم حادث فان المراد هنا
هو الشرعي لا العقلي والاستنباط لغة هو الاستخراج من نبط الماء اذا خرج
وعند الفقهاء استخراج الوصف المؤثر من المنصوص بنظر القياس المستنبط من الكتاب ما
قلنا في حرمة اللواطة قياسا على حرمة الهريان بعلة الجهر بها انه اللواطة حرام كالهريان
في الجهر في الجامع الاذى وهو في الاصل منصوص قال تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء
في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن والاذى الجامعة قال ابن عرفه المحيض والحيض احتا
الدم ذلك المكان ونظير المستنبط من السنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت بيانه
ان سؤر الهرة ليس بحجس فلا يكون سؤر سواكن البيوت بحسا بالقياس عليه والجامع علة
الطواف وانما قلنا ان العلة في الاصل الطواف لقوله عليه السلام انها من الطوافين
فانها هي من الطوافين والطوافات عليكم وكذا حرمان حرمة الربوا في الجنس والنقد
قياسا على الحنطة بالحنطة والجامع القدر والجنس لان الحكم يعلل بعلة القدر والجنس في
بعض الاشياء السنة وبيانه ياتي في القياس ان شاء الله تعالى ونظير المستنبط من الاجماع
قولنا الوطء الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فوجها الزنا قياسا عليه والجامع
علة الحرمة الثابتة بالوطء وكذا اذا ملك الرجل اباه او ابنه يعتق عليه بالاجماع
فيعتق ايضا اذا ملك اخاه بالقياس والجامع علة القرابة الموجبة في الجزئية قوله
اما الكتاب فالقرآن الخ اعلم ان القرآن والقراءة مبهمي من قرأ الكتاب قال تعالى
فاقرؤه قرآنه اي قراءته ويطلق القرآن على العلم وكما في سائر المصادر كقولهم تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا وقوله اما الكتاب فالقرآن اي المراد من لكتاب المذكور القرآن فكل
ما بعده وكانه ذكر هجوابا عن سؤال سائل اتى كتاب يريد فقال فالقرآن اي هو القرآن
ثم ذكر جوابا عن سؤال سائل اجاد فقال المنزل على الرسول وهو جنس يتناول المتلو
تلاوته وغيره والوحي المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف خرج المنسوخ تلاوته
وغير المتلو فلما قال المنقول عنه نقلا متواترا خرج القراآت الثابتة بطريق الاحاد
لما ان المكتوب كان بنا وقولها ايضا وهي كقراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام اخر
متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد وقيل خبر ازعن المشهور لانه عند الخاص احد
قسمي المتواتر لكن فيه نوع شبهة كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام

مئتا اية وقوف مابين وقال ابي وابن مسعود وبلغ العلماء بالقول والعمل في الثاني
دون الاول فسمّيا الثاني مشهورا دون الاول ويجوز ان يكون قوله متواترا اخبارا عن
عن التسمية في اوايل السوره شرح الكلام في التسمية اعلم ان الكلام في التسمية
يقع في مقامين المقام الاول في انها هل هي اية من كل سورة ام لا وفيه اختلاف بين
القراء والفقهاء اما اختلاف القراء فذهب قراء المدينة والبصرة والشام انها ليست باية
من الفاتحة ولا من غيرها من السور فمن قراء المدينة نافع ومن قراء البصرة ابو عمرو بن العلاء
ومن الشام عبد الله بن عامر ومذهب قراء مكة والكوفة انها اية من الفاتحة ومن
رأس كل سورة فمن قراء مكة عبد الله بن كثير ومن الكوفة عاصم حمزة الاصفر
الخمسة نزل بها اصحاب رسول الله عليه السلام فحفظ عنهم القرآن واستقل منهم الشريعة
والسنة الى سائر البلاد واما اختلاف الفقهاء فذهب ابو حنيفة واصحابه انها اية
اية منزلة من القرآن لامن اول السور ولا من اخرها وهو قول مالك والاوزاعي وقد
روي عن محمد بن الحسن ان التسمية اية منزلة من القرآن انزلت للفصل بين السور وليبدأ
بذكرها ومذهب الشافعي انها اية من رأس كل سورة لانها لو لم تكن من رأس
كل سورة لم تكتب في القرآن وقد روي عن ابن المبارك من ترك ليتم من القرآن فقد
ترك مائة وثلث عشرة اية فلما القرآن ثابت قطعا ويقينا لا شك فيه ولا شبهة ولو
كانت من رأس كل سورة لوجب عليها بكارتها واذى درجة الاختلاف ابراث الشبهة
وبالشبهة لا يثبت كونها من رأس كل سورة وكان الحسن البصري رضي الله عنه لا يجعلها
من الفاتحة ويقول لم يقرأها رسول الله صلى الله عليه ولا ابو بكر ولا عمر ولا عثمان
رضي الله عنهم وكان يعد اياك نعبد اية واياك نستعين اية اخرى وكان الاوزاعي
يقول ما انزل الله بسم الله الرحمن الرحيم الا في النمل وقد روي مالك بسند ثابت
فيه قراءة التسمية عند رأس كل سورة في الصلاة الى الجنب في الاستلام والجواب
عن قول الشافعي فيقول لا نسلم ان كتابتها في اول كل سورة تدل على كونها من تلك
السورة الاترى ان في اول كل سورة كتب سورة كذا من مكية او سورة كذا من مدنية
وهو كذا وكذا اية مع ان عدد الايات وكونها مدنية او مكية ليست من القرآن بالاتفاق
وقول ابن المبارك لا يحتمل ان يكون مقصورا عليه او مسندا الى النبي عليه السلام

فان كان مقصورا عليه فهو له ليس بحجة علينا مع ما روي عن مرهو اكبر منه كابي بكر وعمر
وعثمان رضي الله عنهم وان كان مسندا فكذلك لان عدم شهرته الجنب فيما فيه بلوى بل
الامر اوفي دليل النفي على انا نقول ان ابن المبارك قال من تركها من القرآن فمن الجائز انها من
القرآن بل بعد نصف اية من النمل والمقام الثاني في قراءتها في الصلوة والكلام فيها
يقع على الانواع الاول في انها هل تقرأ في الصلوة ام لا فعند مالك لا تقرأ اصلا وعند
علمائنا والشافعي تقرأ والثاني انها هل تكرر ام لا فعند ابي حنيفة لا تكرر وعند ابي يوسف تكرر
وبه اخذ الشافعي وعند محمد لا تكرر فيما يجهر وتكرر فيما يخافت والثالث في الجهر فيها
لا يجهر وعند الشافعي يجهر اما القراءة والتكرار فسنأتي على ما قلنا في المقام الاول انها هل
هي اية من كل سورة ام لا الا ان ابا يوسف ومحمدا رأيا مكان الاختلاف بين القراء واما
للجهر فلما فقد روي عن ابن رضي الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر
وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وقد ادرك ابو حنيفة انسا وغيره
من الصحابة رضوان الله عليهم والجال في امور الدين اشهر واظهر للصحابة والتابعين من
غيرهم من الحاضرين ومما روي انه عليه السلام جهر في الصلاة فقد طعن فيه ائمة الجرح
لان نزول الجبرئيل وعدة شهوره فيما فيه ابتلاء لليل الاقراء اوفي دليل النفي فلا يسلم وقال
ابراهيم النخعي الجهر بالتسمية بدعة وهو ممن ادرك اكابر الصحابة كابن عمر وغيره رضي الله
عنهم واللام في الرسول للعهد اي على رسولنا قان قلت يلزم من هذا التعريف تعريف الشيء
بما يعرف هو به وهو لا يجوز بداهة انه اعرف القرآن بالمنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
والمصحف ما كتب فيه القرآن المنزل على الرسول قلت لا نسلم الملازمة وهو انما
يلزم ان لو كان تعريف كل موقوفا على الاخر فلا نسلم ذلك لان المصحف غني عن التعريف
لعرفانه بالاستقراء ولئن سلمنا ان المصحف يحتاج الى التعريف نقول المصحف ما هو
المشتمل على السور المنزلة على الرسول والسورة الكلمات الجامعة لايات او هو الشيء
ما يقع به الاعجاز عند التحدي لقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والتعريب ظاهر قان
قلت هذا الحد ليس بصحيح لان المكتوب في المصاحف حادث عند اهل السنة جملة
للحالة بلة والقرآن كلام الله وكلام الله ليس بحادث قلت سلمنا ان المكتوب حادث
لكن لا نسلم ان يلزم من حدوث كلام الله تعالى من حدوث المكتوب لان الكلام على نوعين

فان القرآن بحر عميق لا يكاد يحيط به ساحله كما يحال ولا طريقه ولا يأس الآتي كتاب مبني
وجه الاختصار ان الضمير في الكلام لا يخ اما ان يكون من المتكلم او من السامع فان كان من
المتكلم فالح اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول لا يخ اما ان يكون بحسب الوضع او
بحسب الاستعمال فان كان بحسب الوضع فهو القسم الاول وان كان بحسب الاستعمال
فهو القسم الثالث وان كان بحسب المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع فوظيفته
الاستدلال لحب وهو القسم الرابع ● ثم كل قسم من هذه الاربعة على اربعة اقسام والاربعة
اذا ضربت في الاربعة تكون ستة عشر واربعة اخرى تقابل القسم الثاني وهي الخفي
والمجمل والمتشابه فيكون المجموع عشرين ● ثم كل واحد من العشرين ينقسم على اربعة
اقسام معرفة معناه لغة اي ما يرادفه في اللغة ومعرفة محله شرعية اي ما يرادفه
في الشريعة ومعرفة حكمه من الحل والحرمة ومعرفة الترتيب عند التعارض وهذه
الاربعة اذا ضربت في العشرين تكون مائتين وهي مجموع الاقسام فاهمه قوله الاول
اي القسم الاول في بيان وجوه النظم صيغة ولغة اي من حيث الصيغة واللغة هما
واحد معنى للترادف والاصح ان بينهما فرقا وجه الفرق ان اللغة وضع اللفظ على
معنى كيف كان والصيغة استعماله على شكل مخصص بمعنى مكيف كالكاف والتاء والباء
تدل على ضمير اللفظ بحروف هجايه في مطلق الاستعمال واذا اخبرت منه الماضي تدل
على هذا المعنى في زمان ماض بشكل خاص واذا اخبرت منه المضارع تدل على ذلك المعنى
بشكله الخاص في الزمان الحاضر او المستقبل كالفتحة اذا صيغت كاسا او سوارا
او بليقة فاهمه قوله وهي اربعة وجه الاضمار ان اللفظ لا يخ اما ان يدل على
فرد او على اكثر فالاول الخاص والثاني اما ان يكون متبعة الحدود او لا فالاول الاعم
والثاني لا يخ اما ان يترجح بعض وجوهه بوضع دليل او لا فالاول المأول والثاني المشترك
قوله الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد اعلم ان قوله كل
لفظ جنس يدخل تحته الانواع الاربعة والمهملات وما بعده فصل يفيد
الوضع اخرج عن الغلط والتصحيف كالجمع في الجمع وعن المهمل ايضا لان الوضع يخصص اللفظ
بالرأي معنى والمهمل لفظ لا معنى له كما اذا قلت جسق وقيد المعنى اخرج عن المشترك
لانه وان كان موضوعا لكن بالرأي المعاني المختلفة وقيد المعلوم اخرج عن المأول لانه

بحقيقة وهو المعنى القائم بالذات وغير حقيقة وهو هذه الالفاظ المكتوبة المتلوة الدالة
على ما قام بالذات فالاول قديم قائم بذاته تعالى ليس بمخلوق وليس من جنس الحروف والاصوات
وليس يعربي ولا عبري الى غير ذلك من الالسنة والثاني حادث غير قائم بذاته تعالى وكلامنا
في الثاني لان الاول والثاني في علم الكلام ان شاء الله تعالى قوله وهو النظم والمعنى
جميعا الى آخره المراد من النظم البيان ومن المعنى ما وضعت له العبارات اعلم ان القرآن
المنزل على الرسول هو النظم والمعنى في قول علمائنا جميعا الا ان اباحنيفة لم يجعل النظم
ركنا لازما في جواز الصلوة في قوله الاول حتى جاز الصلوة بالفارسي عنده مع عجزه عن العربي
او لم يعجز وهذا لان الله تعالى قال وانه لفي زبر الاولين ولم يكن القرآن في زبر الاولين بالعربي
بل كان فيها معناه وذلك المعنى كما يتأدى بالعربي يتأدى بالفارسي ولان القراءة بالفارسي
لو لم تكن قرآنا لم تخرج عن العهدة على اصلهما لانها قراءة ونحن مأمورون بالقراءة وقد حصلت
لكل ذكره في المبسوط والاصل ان السنة المتواترة والاجماع دل على ما ذكرنا توكد الخصاص للزاري من جمع
ابي حنيفة الى قولهما وهو عدم جواز القراءة بالفارسي عند علم العجز عن العربي وهو
الاستحسان وهذا لان الله تعالى قال انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي اسم لشيء مخصوص
يلسان العرب وهو لا يحصل بالفارسي ولا يلزم على قوله عامة المسلمين لزوم السجدة اذا تلاها
بالفارسي لان السجدة تبع للصلاة الا ترى انه يشترط لها ما يشترط للصلاة من الطهارة
كالصلوة فيكون ما هو تبع للصلاة داخلا في حكمها مخارجة القراءة بالفارسي على الجنب
والحايض باعتبار انها كلام الله تعالى كما يحرم قراءة القرآن والاصل على انا نقول فلذكر
جمال الدين المحبوبي في شرح الجامع الصغير اذا قرأ الحايض والجنب بالفارسي لا يحرم
وقال الشيخ الجليل ابو بكر محمد بن الفضل الحلاف بما اذا جرى على لسانه من غير
قصد فاما من تعمد ذلك يكون زنديقا او نحو ذلك فان تدبر يفصل والمجنون يداوى وقيل
انما يجوز بعذره على القول الا ول اذا لم يدخل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ المسيد
المزكى او معيشة ضنكا مكان اوجرانها كسيئا وفي الجامع الصغير للعتابي اذا قدر
على طريق التفسير تفسد صلوته بالاجماع قوله واقسام النظم والمعنى الى آخره
لما ثبت ان القرآن اسم للنظم والمعنى شرع في تقسيمهما وانما قيد بهذا لم يرجع الى معرفة
احكام الشرع اجمالا انما كل يرجع اليها كالفصص والامثال والمواعظ وغير ذلك

فان القرآن

فان كان موضوعا لمعنى لكنه غير معلوم لنا قطعا وقد الانفراد احترازا عن الجامد لانه موضوع بازاء معنى واحد على السواء والاحاطة لاعلى المسلمين مثلا وهو من حصته بحيث اذا اورده به على وجه لا شركة لغيره فيه ويقال فلان خاص فلان اى منفرد به وهذا الحد تام جامع مانع لاحاجة لنا بذكر ما بعده لان الاسم داخل تحت اللفظ والمسمى داخل تحت المعنى لان المعنى ما هو المراد من اللفظ والمسمى هو المراد من لفظ الاسم اللهم الا ان يقال ان المصنف اراد ان يعرف الخاص بعبارتين راجعتين الى معنى واحد والا ان يقال ليس مراد المصنف التعريف بل مراده التقسيم بناء ان الممكنات على نوعين اعيان واعراض فقوله كل لفظ وضع لمعنى اشارة الى الخاص من الاعراض وقوله لكل اسم وضع لمسمى اشارة الى الخاص من الاعيان والمسمى كزيد وعمرو ومثلا يعلى هذا يحتاج الخاص الى التعريف وجوز ان يقال هو ما يوجب الانفراد ويقطع الشركة وما قاله بعض الشارحين اما قال ذلك لمعنيين احدهما ان خصوص العين يدخل تحت خصوص الجنس والنوع كزيد يدخل تحت رجل وانسان دون العكس فافرد خصوص العين بقوله لكل اسم وضع لمسمى والثانى ان اسماء الاعلام لو لم تدخل تحت الحد الاول لما امكنا لم نوضع لمعنى مما قد ذكر بما لا يكاد يصح ولا يطرد للاعتماد لان الحد لبيان الحقيقة وحقيقة الشئ لا تخلو لها اما بالكثرة ولا بالوحدة الا ترى ان الانسان حد حيوان ناطق فلو كان كونه حيوانا ناطقا باعتبار الكثرة لم يكن القليل انسانا ولو كان باعتبار العلم لكل الكثرة انسانا بل حقيقة الشئ واحد سواء وجد فى افراد اوفى فرد لان الحد لا يكون حدا الا حيث تام احترازا الماهية والعجب من هذا القايل انه حتى المثال الاول حد تام ظنا منه ليس تاما ولا نسلم ان الاعلام ليس لها معنى فلو لم يكن لها معنى لكانت من قبيل نحو الخراب وشهيق الحمار ونقوا الكلاب فان قلت كيف يصح الاخبار بالقيد الثانى عن المشترك والواضع ما وضع لفظ المشترك الا لمعنى واحد قلت لا نسلم انهما وضعه الا لمعنى ولئن سلمنا فلا نسلم ان يطلق اسم المشترك حينيذ على ذلك اللفظ اذ المشترك لا يقال الا للمتعدد المعنى والاسماء فى المشترك فلا يرد هذا السؤال فان قلت يرد على القيد الثالث قوله يقال فيخرج نحو الدابة لان الدابة عند خاص مع انها الدابة منهمة قلت لا نسلم ان فيها ابهاما ولئن سلمنا ان فيها ابهاما لكن لا نسلم ان لا يكون خاصا

بمجرد الابهام وهذا انما يلزم ان لو كان الابهام فى الذات وليس كذلك لان الدابة عبارة عن الدابة السليمة والابهام فى الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض لان الذات فى الخارج لا تخلوا عن وصف كالكبر او الايمان او الصغر او الكبر الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحا كما فى رجل بخلاف الحائط فان اضافة فى الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعا قوله والعام بالوا و عطف على الخاص وهو كل لفظ ينتظم جمعا اى يشمل افرادا لا يحصا مصطلحا فان من وما عامتا بحسب وضعين مصطلحين وانما قال ينتظم احترازا عن المشترك فان لفظ العين مثلا ليس كل الافراد لا بسبيل الانتظام بل بطريق البدل وقوله من المسميات احترازا عن اسما الاعداد فان الثلاثة مثلا وان كانت تنتظم افراد الدرهم لها الا مسمى واحد حتى ذا نقص منها والجا او زيد عليها يبدل الاسم ويتغير المسمى بخلاف العام فان لفظ الرجال مثلا يبقا ول الثلاثة الا واحد والعشرة والمايتين والالوف وغيرها معنى الاجتماع ولا يبدل الاسم اذا نقص من الالوف او المايتين حتى يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة وخمسة عشر وثلاثين فهم بهذا ان للعام مسميات كثيرة بخلاف اسماء الاعداد وقوله لفظا او معنى تفسير الانتظام لان تحته الجدا لى الانتظام تارة يكون لفظا كلفظ الجماعة نحو الرجال والنساء وتارة يكون معنى كلفظ الفرد الذى يدل به الجمع نحو جوع وانيس ومس وما وانما قلنا ذلك لان المثال المتقدم باطل لان التقسيم وضع لتفرقة الكليات بواسطة الجزئيات والتحديد على العكس ليحوز جعلهما واحدا لان المقصود فى الاول الثانى وفى الثانى الاول فافهم وفى حد العام اقوال تعرف فى مبادى الاصول والاحسن ان يقال العام هو اللفظ المشتمل على مسميات متعددة الحدود وان شئت قلت المشتمل على افراد بلا حصر او اشياء متعددة الحدود وقوله وحكمه الحكم يوجب الحكم قطعا بحث يقطع الشهة وبعبارة بحث يستعمل اعتماد الغالب عليه والحكم الاثر الثابت بالنص كالوجوب والاستناد المحتج برهان الذى احترز عن استناده المنتفى الذى كان معجزة النبى فى آخر الزمان الجلامة الذى كان علامة على حقيته مذهب النعمان وكان مجلس مجلس درسه كل يوم اربعمايه من المصنفين وكان يحفظ اربعة الاف حرطابر من اصول فحلها ينا الماهرين كاصول ثمس الايمة وفخر الاسلام والقوم ومبرا ان الاصول وغيرذلك مما يطول الشارح من ذكره اعنى الامام حميد الدين الضرير رحمه الله اعلم انه ذكر حكم العام ولم يذكر حكم الخاص لحسبين احدهما ان

في حكمه خلافا لصاحب رسالته احمد والثاني ان المصنف اذا اطلق الاجماز واشار الى حكمه ايضا بقوله
كالخاص ثم اعلم ان في العام الذي لم يلحقه خصوص اختلافا وعندنا يوجب العلم قطعا وعمل
اذا كان النص قطعيا كالكتاب والخبر المتواتر واذا كان غير قطعي كخبر الواحد فيوجب
العمل دون العلم قطعا وعند الشافعي يوجب العمل وقوع شبهة لاحتمال ارادة اخص للخصوص
وعند عامة المرجئة وعامة الاشعرية حكمه التوقف الى ان يظهر المراد
لنا من الدليل الكتاب واجماع الصحابة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وانزلنا
اليكم والم يفصل بين الخاص والعام لان كلا منهما منزل والامر باتباع المنزل امر باتباعهما
ولا اتباع الا بكونهما حجة واما الاجماع فهو ما روي ان عليا رضي الله عنه قال لا تجوز الجمع بين
الاختين وطئا بسبب ملك اليمين لانه احلتهما اية وحرمتهما اية والاصل في الاضطرار
الحرمة فبقي على ما كان اما اية الاحلال فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم واما اية التحريم فقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
ووجه المخالفة ترجيح الحرمة لما قلنا وروي عن عثمان رضي الله عنه انه قال تعارضت
الايتان والاصل هو الحل بعد وجود سبب الحل والسبب وهو ملك اليمين موجود
فترجح جانب الحل فهما مع احتمالهما في وجه الترجح دافعا على كون المحرمة وكذلك
يخصص من الصحابة ولم ينكر عليهم احد منهم فيكون اجماعا واما المعقول فهو ان
العام المخصوص حقيقة كالخاص المخصوص ويجب العمل بالحقيقة حتى يدل دليل المجاز لان الاصل
هي لا هو ولين منع وقال لا نسلم ان العام المخصوص حقيقة فانا نقول لو لم يكن العام المخصوص
حقيقة لما كان يفهم العموم من العام او لا فان لم يفهم فلا يكون العام حجة فيما
وكلامنا في العام وان يفهم فلا حق انا ان يكون فهمه مجازا او هو لا قائل فاسد لانه يلزم
ان يوجد المجاز من غير ان يوجد الحقيقة والثاني فاسد ايضا لانه حينئذ يلزم نسبة
الهزل الى الشارع وهو كفر محض مناف لصريح الايمان وما قاله الشافعي متفوق على الخاص
لانه يوجب الحكم قطعا ويقينا بالاتفاق مع ان فيه احتمالا ايضا لان كل حقيقة يحتمل المجاز كما
ان كل عام يحتمل الخصوص فان قلت ان الشافعي يتمسك بما قال ابن عباس رضي الله عنه ما
من عام الا وقد خص منه البعض قلت لا نم وقول ابن عباس من احد الامرين اما ان يكون
البعض مخصوصا منه او لا فان كان مخصوصا فلا حجة اذ ذاك بعمومه للشافعي لان العام المخصوص

عنده ليس بحجة فيكون مدعيا بقوله وان لم يكن مخصوصا فلا حجة ايضا لانه تجديد فيكون قول ابن
عباس منقوضا بقول نفسه لانه قال تخصيص كل عام وقوله عام فلم يحتج والذي من الشافعي
انه رجح اعم البلدين على اخصهما يقول العام ليس بحجة قطعا والخاص حجة قطعا فاعلم
ان تخصيص العام من الكتاب بالقياس وخبر الواحد عندنا وعند مخصميه بما ذكرنا
على هذه المسئلة ونحن لم نجوز لان تخصيص القطعي بالظني لا يجوز وقولنا الا اذا لحقه
خصوص معلوم او مجهول وهو استثنا من قوله يوجب العلم اي العام عندنا يوجب الحكم
قطعا الا اذا لحقه خصص معلوم او مجهول تجديد يوجب العلم مع ضرب شبهة كقول الشا
فيل الحاق الخصوص وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله تجديد اي تعليل الخصص يوجب الحكم
على وجه اظهر للخصوص فيه اي في النص العام وهو الخصوص منه بتعليله اي بتعليل النص
المخصص بعلة توجد في افراد العام بعيني اذا كان المخصص معلوما والمعلل هو المجموع او
بتفسيره اي بتفسير المخصص والمفسر هو الشارع بعيني اذا كان المخصص مجهولا بان لا يكون
المراد منه معلوما نظير المخصص المعلوم قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى
قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره في حق
المستامن بعد قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
ونظير المجهول قوله تعالى ذروا البيع وحرم الربوا اعلم ان الهما اختلفوا في العام
الذي لحقه الخصوص على اربعة اقوال عند الكرخي لا يبقى حجة مطلقا وجب الوقف الى
ان يأتي البيان وعند البعض بقي موجبا للقطع فيما وراء الخصوص اذا كان المخصص معلوما
واذا كان مجهولا فلا يبقى حجة اصلا وعند البعض بقي كما كان موجبا قطعا فيما وراء
الخصوص فيما اذا كان المخصص معلوما واذا كان مجهولا فدليل الخصوص يسقط اي لا
يثبت به الخصوص ويبقى العام موجبا للحكم قطعا والقول الرابع وهو الصحيح من المذهب
ان العام يبقى موجبا للحكم معلوما كان الخصوص او مجهولا لكن مع ضرب شبهة وهذا جاز
تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وجه قول الكرخي ان جهالة دليل الخصوص تستلزم
جهالة الباقي كما سنبينا بعض مجهول والجهالة تستلزم الشك والاجمال ولا تثبت الحجة
بالشك والاجمال فيجب الوقف اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فكذلك لانه يجوز
ان يكون الباقي معلولا بعلة موجبة اكثر مما يوجبه النص لان دليل الخصوص نص قام

يتعقبه فيجوز بتخليله ولا يتبادر الى الذهن ان قد يثبت الحكم فيصير عنده جهالة دليل
المخصوص فلا تثبت الحجة ووجه القول الثاني في المخصص المجهول ما قاله الكرخي وفي
المعلوم ان المخصص كالاستثناء والاستثنا لا يقبل التعليل فكذا المخصص فيبقى العام فيما
بقي على ما كان ووجه القول الثالث ان دليل الخصوص شبه الشاهد من حيث الاستقلال
فيسقط تعقبه اذا كان مجهولا لانه لا يعارض المعلوم واذا كان معلوما يبقى على ما
كان ولا يتعين للتعليل لانه جنيد يصير معارضا للنص ووجه القول الرابع ان دليل
الخصوص لشبه الاستثنا بحكما وشبه الشاهد صيغة فوقفنا من الشبهين حظه كما هو
الحكم في المرتد بين الشيئين كالمصار غسله وصلاته في الغسل وسنة في الوضوء لشبه
الخارج والداخل اما بيان شبه الاستثناء من حيث ان الاستثناء يعلم ان المراد هو
البعض من المستثنى منه لا الكل وكذا دليل الخصوص يعلم ان المراد من العام هو
البعض لا الكل وكذا من حيث ان الاستثنا متصل بالمستثنى منه فكذا دليل الخصوص
لانه لو تأخر كان ناسخا واما بيان شبه الشاهد من حيث انه مفهوم يتعقبه كالشاهد
وكذا من حيث انه منفصل عن العام صيغة كالشاهد فلما ثبت هذا قلنا شبهه بالاستثناء
يقتضي ان يسقط حكم العموم فيما اذا كان المخصوص مجهولا كالمستثنى المجهول وكذا
اذا كان معلوما والجواب ان يكون معلولا والتعليل يقتضي الجهالة في الباقي كما مر وشبهه
بالشاهد يقتضي ان يكون ساقطا في نفسه كالشاهد المجهول فلزم من شبه الاستثناء ان
لا يكون حجة اصلا ولزم من شبه الشاهد ان يكون حجة كما كان قطعا وليس الالحاق
باحدهما اولى من الاخر فوقفنا من الشبهين حظه فقلنا انه يوجب الحكم لا قطعا
والجواب عما قالوا قولك لانه لما قال الكرخي لان الاجماع منعقد على ان
العمومات التي لحقها المخصوص لم تسقط حجيتها كالية السرقة الاترى ان سرقة ما دون
النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع وكذا قوله تعالى فصلوا الصلوة
واتوا الزكوة مخصوص منه الصبي والمجنون الى غير ذلك والاستثنا انما لا يقبل
التعليل لكون المستثنى مجهولا وما في المعنى بخلاف المخصص ولا نسلم ان التعليل يظهر
المعارضة في دليل الخصوص لان دليل الخصوص ورد لا بطريق المعارضة بل بطريق
البيان بخلاف الشاهد فان ورود بطريق المعارضة ولهذا لم نقبل الشاهد التعليل

كيلا يلزم من قوله التخليل معارضة الراي للنص وهو لا يجوز اعلم ان في قوله المصنف
كما نبه الى هذا احسن اشارة قبل ورود البيان نظير المخصوص المجهول وبعده ورود البيان
نظير الخصوص المعلوم اما الاول فلان المفهوم من الى هذا اللغة هو الفصل ومن حرف الفصل
ليس بحرام الا ترى ان فتح الاسواق في عامة بلاد المسلمين ليس الا لحصول الربح والفضل
من غير نكير من احد من المسلمين على هذا واجماعهم حجة دالة على حل الفضل بوجه فقوله عليه
السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم واما الثاني فلانه قبل التعليل الا ترى ان
أبا حنيفة رضي الله عنه علل حديث الاشياء الستة بالقدر والجنس وعلل البعض لاثبات
الاتحاد وعلل لاخر بالطعم والقيمية ولهذا قالوا صارت اية الربوا بعد ورود البيان
بمنزلة المشكل بعد ان كانت محكمة حتى صار للاجتهاد مساغ لامكان الوقوف على المراد وكذا بمنزلة المشكل لما ان النبي صلى الله عليه لم يبين بيانا شافيا قوله المشترك اي
فيه وهو ما اشترك فيه معان او اسام او اسام لاسمى لا بطام قال بعض الشارحين انما قال
ما اشترك فيه معان او اسام اشارة الى ان المطلق فانه بتأويل ولعل غيره عبر شايعا في
الجنس فانما المشترك فلا شيوع فيه ولا جنسية في الافراد وقوله فلا شيوع يتفرع بقوله
بعد ذلك لكن اجمال السائل في الافراد كلها قائم لانه لو لم يكن فيه شيوع لما اجمل السائل
في الافراد وايضا لا يخ امان يكون المراد من الشيوع فهم المعنى طريق الشمول او البدل
فان كان الاول فلا شيوع اذ لا شمول في المطلق ولا في المشترك لعدم الشمول وان
كان الثاني بان يثبت الشيوع فيهما جميعا فلا فايدة اذ لن لاثبات الشيوع في المطلق كرجل وتعيينه
عن المشترك كعين فاهمه وقال بعضهم هذا ليس من الحدود بل هو التقسيم لان الحد المقسم هو
بيان اقسامه كقولنا العلم اما ضروري واما اكتسابي لان ليس فيما قلنا بيان الاقسام
بل تمام الحد انما هذا او هذا او اما قال هذا مغترا بقول بعضهم ان لفظ العين مثلا اجاز
ان يوضع بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب فيكون الاسم الحاصل مشتركا وصيغة
العين مشتركا فيها وجاز ان يكون معنى الشمس ومعنى الفوارة ومعنى الذهب فيكون الحاصل
مشتركا والعين مشتركا فيها وفيه نظر عندي لان الوضع عارة عن تعيين اللفظ
بازاء المعنى انما يتعين اللفظ بازاء لفظ اخر فيعيد جدا ان لم يكن فيه فايدة اختصار كما
صدر منه اومعنى بنا لغة كما في هماهم وشتان لان الغرض من الوضع تعريف المعاني للغير

ماحمت في رحمها ولذا يعني ماجبلت والسلالة التي تكون فيها الولد والاثرى ان القرء
وهي الجوض جامعة للاداء والاثرى ان القرآن جامع للكلم والاي والسور والاثرى ان القرء
بالقصر والكسر وهي الصيانة جامع للماس لايقال القرء بضم القاف والقرء بالفتح
فيهما لانا نقول يجوز ان يكون لالة ملتبسا من الهمزة ويقال قرأ المحمر اذا اشتمل والاحتمال
صفة يحتاج الى موصوف تقوم هي وهو الجوهر ليلا العرض على ماعرف واما الثالث
فهو انا نظرنا في الثلثة فوجدنا ما لفظة خاصة دالة على عدد معلوم غير محتملة للزيادة
ولا للنقصان فحملنا ها على الحيض لانا لو حملنا على الطهر لانقض عدد الثلاثة وهو لايجوز
بيانه ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق يحسب عند الشافعي والحيض الذي وقع فيه الطلاق
ليس بمحسوب بالاجماع فلو حملنا على الطهر يكون المراد من الثلاثة قرئين وبعض الثالث وهو لا
يجوز اذ هي على قاعدة الاجماع في بعض الطهر لايقال ثلثة اطهار موجودة سواء وقع في اول الطهر
او في بعض الطهر لان الشرط ان يكون كل طهر كاملا وهو ما بين الدمين فلو كان بعض الطهر
يحسب بالحيض ثلثة اطهار في ثلثة ايام او في ثلاث ساعات وهو غير مراد وهو باطل بالاجماع واما
الثالث فلقوله تعالى الحج اشهر معلومات فمن فضله وقوله تعالى لاجل لكم ليلة الصيام الرفث
فالاول من الحلول بدليل ادخال المقامة والثاني من الحلول بدليل الرفث واما الرابع فلقوله
عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان حيث صرح في عدة الامة بلفظة الحيض
والحق انه في التصنيف على ماسوف يجيء بيانه في فصل الامور المختصة بالاحرار والعبيد
ان الحيضة لا تتجزى كملت فصارت حيضتين واليه اشار رضي الله عنه بقوله لوان الحيضة
لجملها حيضة ونصفا وابو منصور الماتريدي رحمة الله استدل في هذه المسئلة
جسنا فقال قوله تعالى في الآية يسئلونك عن المحيض يدل على ان المراد هو الحيض من ثلثة
قروء لانه تعرض عند ذكر الحلف الباقي عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في
الاصل هو الحيض كما مر في الوضوء لما لم يذكر في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وذكر
في خلفه وهو التيمم بقوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا اعلم ان الله اضاف الاصل هو الما
كذلك ها هنا ذكر الباقي عن الحيض دون الطهر علم ان المراد في الاصل من الاقراء الحيض
لايقال لانسلم ان الماول من اقسام النظم لكونه مفعولا بفعل الماول لانا نقول سلمنا
انه مفعول بفعل الماول لكن لانسلم انه باق لكونه من اقسام النظم لانا نقول

الالفاظ قوله لاجل سبيل الانتظام اجتزاء عن العام فانه يتناول الافراد من جنس واحد
على سبيل الشمول بخلاف المشترك كذا قال بعض الشارحين وهذا ان كان مسلما لكن في ذكر
الانتظام ها هنا ليس زيادة فائدة لان العام خرج بقوله مجاز فلا حاجة اذن الى ذكر الانتظام
وانما قلنا هذا لان العام يتناول الافراد بمعنى واحد لا بمجاز فان فوك رجال يتناول
الافراد بمعنى واحد وهو الرجولية وكذلك المسلمون يتناول الافراد بمعنى واحد وهو
الاسلام فالعين الفقير المشترك لفظ فرد يفهم منه بعد ذلك المعنى لا يقال لفظ
رجل ايضا فرد يفهم منه بعد ذلك المعنى كزيد وعمرو لانا لانسلم ان المعنى هناك متعدد
بل معناه انسان وجد واحد وهو فرد كثير من بني آدم وانما الملوح والتناول لفظ رجل لا
وعرفا لا باعتبار التبديد والتمزيق بل باعتبار جمعيته الرجل وكذا في سائر انسماء
الاجناس قوله وبحكمة الوقف فيه يشترط التامل اي على اعتقاد جعله المراد
الى ان يظهر الرجحان في بعض وجوهه وانما قلنا هذا لان الوقف في النصوص من غير دليل
واعتقاد كفر قوله والماول وهو ما ترجح من المشترك الى احد وجهيه المشترك في
اتفاقا لانه اذا ترجح بعض وجوه المشكل او الخفي بالراي سمي ماولا ايضا قوله بغالب
الراي جزما اذا ترجح بعض وجوهه ببيان صاحب الشرع فانه يسمى مفسرا قبل الماول
ما يصار اليه عامة المراد في المشترك وما اشبهه بغالب الراي ماخوذ من آل يؤول اذا رجع
واوله اي رجعه وصرفه الى بعض المحملات بموجب دليل ويسمى الماول ماولا بالكوبه
عامة الاحتمال ومرجع المراد عند السامع قال تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته
ثم اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك بوجوهه الاول بالتامل في صيغته والثاني
بالنظر في سياقه والثالث بالنظر في سياقه والرابع الاستبداد لا من غيره وسياقي
الكلام بالآية الموجودة الحنابة عبارة عن اول الكلام وسياقه بالآية المنطوق بها بتمامه عبارة
عن آخره اما الاول فلقوله عز وعلا ثلاثة قروء فانا لما في القروء فوجدنا وجوه استعماله دالة
على الجمع والانتقال لجملها على الحيض لان الاجتماع انما يكون في الاول لا في الثاني
لكون الاول عينا والثاني عرضا وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر وهو العرض لا يقال
لانسلم ان وجوه استعماله تدل على ما قلتم لانا نقول ان جزوته الاصول وهي الفاء
والراء والهمزة تدل على ما قلنا الا ترى انهم يقولون ما قرأت الناقة سلا قط وبسلا قطاني

المشترك لما كان يدل على كل فرد من الافراد بطريق البدل على الاحتمال فلما أولاه
وضع بناء الى الخص محتملا بعد قليل راح صار اللفظ كالمجمل ورد ما قبلا لان العمل بالدليل
الراجح واجب كالعمل بالعام المخصوص منه قوله على احتمال الخاطر يعني لاحتمال القطع
لان الراي لا احتمال له في نفسه المراد قطعا وظنيا وفيه اشارة الى جواز الخطاء على المجتهد
وهو مذهب اهل السنة جلالا للملة له قوله والقسم الثاني في وجوه البيان وجه
الشيء ظريفه ومنه يعني الوجه وجها لكونه طريقا الى معرفة صاحبه والبيان هو الكشف
والاظهار لما سياتيك بيانه في باب البيان بعون المنان قيل في وجه الحصر ان غرض
المتكلم في كلامه لا يخلو اما ان يكون مختصرا فيما تاوله اللفظ بظاهره واما ان يكون زيدا
عليه فالاول هو الظاهر والثاني لا يخ اما ان يكون قابلا للتخصيص والتاويل او لا يكون
فان كان قابلا فهو المفسر وان لم يكن قابلا فلا يخ اما ان يكون قابلا للنسخ او لا يكون فان
كان قابلا فهو المحكم وان لم يكن قابلا فهو المجمل قوله وهو ما ظهر المراد منه
بنفس الصيغة اي من غير سوق الكلام له وهذا احتراز عن النص وغيره ترك ذكره لوضوحه
او اعتمادا على ما ذكر في النص وغيره فافهم وقوله بنفس الصيغة احتراز عن الخفي
والمشكل فان ظهور المراد فيهما لا بنفس الصيغة بل بالطلب او بالطلب والتامل وهو
مشتق من الظهور والانكشاف قال صاحب البرهان هو اللفظ الذي انكشف معناه اللغوي
واتضح للسامع من اهل اللسان بمجرد السماع من غير روية ومن غير تامل وذلك نحو قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فانه يفهمه السامع
العربي من غير تامل ولا يقال انما قال المصنف يعرف الشيء بنفسه وهو لا يحتاج لان
المصنف عرف المصطلح به للغوي وبينهما مغايرة قوله والنص وهو في اللغة رفع الجذد
وشدة السير يقال نصت الدابة اذا استخرجت منها سيرا فوق سيرها المعتاد بضرب
تكلف ومنه سمي مجلس العروس منصة بفتح الميم لارتفاع ظهورها على سائر المجالس بضرب
تكلف قوله بمعنى في المتكلم وهو كون النظم مسوقا له وهو بيان الازدياد اي
ازدادا بمعنى في المتكلم وكان ينبغي ان يقول مع كونه قابلا للتاويل والتخصيص والنسخ كي
يخرج المفسر والمحكم لكن ترك ذكره اعتمادا على ما ذكر في المفسر والمحكم او لوضوحه
عندهم قوله ظاهر في الاطلاق اي في رفع قيد المزية لان الاطلاق والاجمالان

سواء في الشرع واما قال ظاهر في الاطلاق لان العالم بها يعرفه بفهم من هذه الاية حل
النكاح بمجرد السماع بدون تامل فيها اذ لو دخل الاجتهاد لثبت الاباحة لكن سوق
الاية ليس لبيان الاحلال لان ذلك عرف باية اخرى قال تعالى واحل الاباءكم
والصالحين من عبادكم او بفعل الرسول وفعل سائر الانبياء عليهم السلام الا ان الحاجة كانت
ماسة الى بيان العدد فترك وثبت بدليل على هذا سياق الاية وهو قوله تعالى فان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة فانهم وكذلك قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في
الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا الا ان الكفار كانوا يدعون حل
الربوا حتى كانوا يجعلونه اصلا فانوا يشتهون به البيع ويقولون اما البيع مثل الربوا
فرد الله تعالى ذلك عليهم وقال واحل الله البيع وحرم الربوا اي بينهما فصل وفرق فان
قلت ما فائدة التكرار المفهوم من قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ولا يجوز الجمع الا الثنا
او الثلاث او الاربع والثاني ما فائدة ذكر الواو وهي تقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هاؤلاء
المذكورات والجمع بينها مكررا قلت اما الجواب عن الاول فمقول هذا الخطاب
للجميع اعني قوله تعالى فانكحوا او تقدير الكلام فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى مثنى وثلاثا
ثلاثا واربعا اربعا والمفهوم من هذا التركيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين مثنى
او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة
اربعة والمفهوم منه ان ياخذ كل واحد درهمين او ثلاثة او اربعة ولو اريد قيل له
درهمين وثلاثة واربعة فلم يفهم هذا المعنى واما الجواب عن الثاني فمقول لو
ذكر بالواو لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد
ان يكون له ان ينكح بعضهن ان شاء او ثلاثا ان شاء او اربعا ان شاء وان الجمع بينها في الحال
المذكور وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وهذا الجواب اولى واحسن من عبارة التي
في كنافه قوله والمفسر الخ وهو في اللغة اسم للظاهر المكشوف المراد من
الفسر وهو كشف المخطي مقلوب السفر ومنه المفسرة لانها تكشف عما في الباطن
ومنه المسفرة وهي المكنسة لانها تكشف وجه الارض يقال سفرت المراة اذا القت
النقاب عن وجهها واسفر الصبح اذا اضاء اضاءة تامة بحيث لا يبقى من ظلم الليل
شيء والقلب في كلامهم جائز كما في جذب وجبذ وطمس وطمس قوله على وجه

ن

د

ب

محرري

لا يخفى فيه احتمال التأويل والتخصيص وفيه اشارة الى ان المصرح بجملتها الكرهذا الاحتمال ليس بقادح في كونه معتبدا لليلم قطعا لان مجرد الاحتمال لا يعتبر ما لم ينشأ عن دليل **قوله** فسجد الملائكة كلهم اجمعون لفظ الكل لقطع احتمال الخصوص في لفظ الملائكة بان يطلق لمجموع على البعض كما في قوله تعالى فادته الملائكة اي جبرئيل ولفظ اجمعون لقطع احتمال التفرق في كلهم اذ كان من الجايز ان يسجد واعلى وجه التفرق والحاصل سجد جميعهم في حالة **قوله** الا ابليس يحتمل الاستثناء بعيني ان المفسر قابل للنسخ في الجملة لا قوله فسجد الملائكة لان النسخ لا يجري في الخبر عن الماضي لاستلزامه الكذب والحاصل بقال الشارع عن ذلك علوا كبيرا على ما في حاشية مفصلا في باب النسخ ان شاء الله تعالى وعرض المصنف ليس الا مجرد التمثيل ثم هذه الاية تصلح نظيرا لهذه الاربعة اعني للظاهر واخواته من حيث ان العارف بالبيان يفهم منها ما فهمه الصحابة في اول الوهلة نظير الاول ومن حيث ان العرض بيان انقيادهم ايباء ابليس نظير الثاني ومن حيث انها لا تقبل الخصوص والتاويل نظير الثالث ومن حيث انها لا تقبل النسخ لما قلنا نظير الرابع **قوله** محكما هو في عرف اهل الاصول ما احكم المراد قطعا اي تعين من ان يرد عليه التخصيص والتاويل والنسخ والتبديل وهو نوعان ما لا يحتمل التبدل والانتساخ اصلا كالدلايل العقلية الدالة على حدوث العالم ووجود الصانع وتوحيده هو كالنصوص الواردة في ذات الله تعالى وصفاته كاية الكرسي وسورة الاخلاص وقوله ان الله بكل شيء عليم والثاني الدلايل السمعية القطعية بعد وفاته عليه السلام فانها لا تنسخ لانه لا ناسخ الا الوحي ولا وحي بعده فهن هذا عرفت ان التسليم بحسب زمن النبي صلى الله عليه لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة لا يحتمل النسخ **وقوله** ايها الناس اعبدوا ربكم الاية يصلح نظيرا لهذه الجملة فمن حيث ان السامع العربي يفهمه في اول الوهلة نظير الظاهر ومن حيث ان سوق الكلام لاجل التكليف بدلالة الامر نظير النص ومن حيث ان هذه العبادة الماثور بها المرتب لاجزاءه نظير المفسر لانه انقطع احتمال التاويل بذكر الرب ومن حيث انها لا تقبل النسخ نظير المحكم وانما لم تقبل النسخ لانقطاع الوحي ولان العبادة شكر النعم والشكر لا يقبل النسخ بقيام دليله وهو العقل على ما يأتيك في باب النسخ ان شاء الله تعالى **قوله** عند التعارض نظير التعارض بين الظاهر والنص وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه

بظاهره يقتضي حل الخامسة وما هو المعروض من سوق الكلام وهو بيان العدد الذي جاز لاجله الكلام ولكنه يقتضي حرمتها فعارضا فترجح النص لقوته على الظاهر ونظيره في العكس اذا الامر اذا طلق بعد ثلث فقال انت علي بعد ثلثة رجعية لان قوله انت علي ظاهر في ابانة الطلاق لان كلامها سيق لاجل جواب الزوج ونظير التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة توضا لكل صلاة وهو ظاهر من حيث ان السامع العربي يفهم بلا تامل يقتضي ان سوق الكلام لايجاب الوضوء ومقتضاه الوضوء لكل صلاة لكنه يحتمل التاويل بان يراد من ذكر الصلوة وقتها كما يقال اتيك لصلاة الفجر اي لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة توضا لوقت كل صلاة مفسر فعارضا فترجح المفسر على النص ونظير التعارض بين المفسر والمحكم قوله تعالى اتموا الصلاة هذا ظاهر بالنظر الى الضارب باللسان من غير تامل يقتضي ان العرض من سوق الكلام ايجاب الصلاة مفسر من حيث ان الصلوة كانت مجملة فسرها النبي صلى الله عليه بقوله وفعله ثم هو كان يحتمل ان لا يتكرر وجوبها لما ان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلاة كانت على المومنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهو محكم في الوقتية ترجح على ذلك ثم وجه رجحان البعض على البعض زيادة وصف وجد في الراجح دون المرجوح وهو ظاهر **قوله** فاما الكل حرف التعريف فيه للعهد اي كل واحد من الاربعة وغاية شؤب الجلد بالنسبة ان يثبت بها ما يسقط بالشبهات كالحدود والعقوبات **قوله** وهذه الاسامي اضداد تقابلها ذكرها الاضداد وهو مذكور في سايرالا لان البعض ضد البعض هكذا لك كالخاص مع العام والمشترك مع المأول والكل مع جميعه مع المجاز وكالتصريح مع الكناية وكالعبارة مع الاشارة والدلالة مع الاقتضاء بخلاف هذا القسم فان الكل يدخل الظهور ولا يحتمل ان يضاد الظاهر الظاهر من حيث هو ظاهر وباقي بيان الضد في باب النهي ان شاء الله تعالى **قوله** الخفاء ان تدرك بالتامل ولا يدرك بالاول المشكل والثاني لا يخ اما ان يكون بينا مرجوا ولا فالاول المجمل والثاني المتشابه **قوله** ما خفي المراد منه بعارض من غير الصيغة اخرج به قوله غير الصيغة عن الثلاثة الاخيرة لان الخفاء فيها لعارض في الصيغة اي الصيغة مفيدة معناها مفهمة لكنها اعني تعقل الشارع لانها ظاهرة لكن الخفاء اعرض فيها من غير الصيغة كالمختفي في

المدينة سوق جملة غارصة من غير تخيير بي وهي حيث يدرك بمجرد الطلب من غير
تأمل بي وانما قوله لا قوله لانتفاء الابطال ليس من تتمة الحد لان الاجزاء
عن المشكل والجمل والمتشابه حاصل بقوله يعارض غير الصنيعة بل هو علامة لتحقق انما
قال يعارض غير الصنيعة تحقيقا للمقابلة اذ ظهور الظاهر من حيث الصنيعة فان
قلت يحصل المقابلة اذا انكر الامر فلم لم يكن قلت لانه لا يتحقق حينئذ للظاهر
وجود لانه لا يخ اما ان يكون ذلك الظهور مع ظهوره في الصنيعة اولا فالاول هو المقصود
والثاني الكناية فافهم قوله لاختصاصهما اي لاختصاص الطرار والنباش بحرفان
به صنعة تكره وهي باسم آخر اي يحرف الطرار والنباش بن لكن الاسم قوله لاختصاصهما
دليل قوله فانها خفية اي ان آية السرقة خفية في حقهما لاختصاص كل منهما باسم
آخر وذلك ان الاصل ان يتفرد كل اسم بمسمى لان وضع الكلمات لافهام المعاني الاخر
ان الالفاظ اذا لم يكن لها معنى يكون مهملة لا اعتبار لها وفي الاشتراك اخلال بالفهم
لذهاب الخاطر عما وشما الا وكذلك الاصل ان يتفرد كل مسمى باسم على حدة لان المقصود
من الاسم تعريف المسمى فلما حصل عرفان المسمى باسم لم يحز الاسم آخر لانقال المشترك
والمترادف كثير في كلامهم لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكن كلامنا في عدم اما لهما
فلم ثبت هذا فلنا ان اختصاص الطرار والنباش باسم على حدة اقتضى ان يكون فعل الطرار
والنبش غير فعل السرقة واضح حكم السارق في حقهما فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا
في الطرار ناقصا في النباش حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا اثبت في
الادنى يثبت في الاعلى بالطريق الاولى كما في الضرب والشتم بخلاف النبش فان نقصانه
عن فعل السرقة صار شبهة والحد يسقط بالشبهة بيانه انا كما قلنا فعل الطرار اخذ مال الغير
وهو يقظان خاص قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والسرقة اخذ مال
اخفي قاصد للحفظ في يومه او عينه فيكون لا محالة معنى الاخذ في الطرار اكثر منه في
السرقة وانما نقصان فعل النبش فلان السرقة تدل على عزة المأخوذ وخطره شرعا
وعقلا لغة والنبش يدل على هوان المأخوذ وخسته اما شرعا فلان القطع لم يرد
الا في اشياء الخفية وكذا في الاموال التي هي مما لم تبلغ السرقة نصابا وهو عشرة
دراهم عندنا لقوله عليه السلام لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم واما عقلا

فلان الانسان انما يفضل غالبا فيما له خطر وقدر ولهذا لم يرد الزاجر في ارتكاب محظور اذا
لم يكن الطباع مائلة اليه الا ترى ان شرب البول حرام ومع ذلك لو شرب انسان لا يحد
لعدم الاحتياج الى الزجر لان الطباع تنفر عنها بدون الزجر حلافا لشرب الخمر فان الحد
القطع في السرقة على عزة المأخوذ واما لغة فلان السرقة اخذ من السرقة وهي
قطعة من الحرير قال عليه السلام لعايشة ارأيت صويحبك في سرقة من حرير لبقا لا
نسلم انها مأخوذة منها لانا نقول الاشتراك في الحروف الاصول يدل على الاشتراك
في المعنى وهو الاصل فلما ثبت عزة المأخوذ في السرقة لم يعتد بحكمها الى النبش لان النبش
يدل على الهوان والحقارة لغة فانه في اللغة بحث التراب ولان الكفن شيء مهين لا
يميل اليه الطباع السليمة والقراء المستقيمة ولان النباش ما حفر عن غير حافظ ولا قائم
للحفظ بخلاف السارق ولا يلزم من ثوب الجلد في الاعلى بوطء في الادنى ثم اعلم ان
جعبة السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد
للحفظ في يومه او عينه وانما قيدنا بالمعتبر شرعا احترازا عما ليس بمعتبر شرعا كالميتة
والدم ودون نصاب السرقة وقيدنا بالحرز احترازا عما لا حرز له كما اذا اخذ من غير حرز حيث لا قطع
اصلا وقيدنا بالاجنبي احترازا عما للقريب في الرحم المحرم وقيدنا بحرز لا شبهة فيه
احترازا عما اذا كان فيه شبهة كما اذا سرق السارق وله نظر كثير في العين وقيدنا
وقيدنا بالخفية احترازا عن الانتهاب والغصب والاختلاس وقيدنا بالغصب للحفظ
احترازا عن النبش وقيدنا بقولنا في يومه او عينه احترازا عن الطرار فانه ما اخذه
خاطري في حد السرقة وما قالوا السرقة اخذ مال الغير على سبيل الاستتار يرد عليه
نقض كثير يعرف من حدنا ان شاء الله ◆ اما قوله واذا لم يأت في سارق السرقة فالمراد
الفرض منه الاتيان الفرق بين السرقة والطرار فنقول اعلم ان عند ابي يوسف
والشافعي يقطع السارق لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولنا العقل والنقل
اما العقل فقد مر واما النقل فقوله عليه السلام لا قطع على المختفي وهو السارق
المدينة والجواب عما رواه ابو يوسف قبلناه غير مرفوع ولئن سلمنا انه مرفوع
قلنا انه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين ولان في ذلك الحديث الذي رواه
ابو يوسف دليلا على ما قلنا الا ترى انه عليه السلام قال في ذلك الحديث من قتل

عدة فلذاه ومن جمع انفه جدعناه فذلك سياسة فكذا هذا قوله وحكمه
الظرفية اي حكم الحتى الظرفي الجنى لمزية او نقصان اي لاجل زيادة المعنى او نقصان
المخبر عنه فظهر ان النصب عطفا على ليعلم لكن السماع يحصل مرارا بقرينة وخارا ما اعلم
ان الظرار اما يقطع اذا كانت الدار هي مضروبة في داخلها وان كانت مضروبة في ظاهرها
فظرها لم يقطع كذا قاله الحاكم الجليل التنهيدي
الكافي وانما كان كذلك لانه في الصورة الاولى هناك الجزء الى نهايته لا والموالي
في الجمل على العكس لبعد المعنى فافهم قوله المشكل وهو الذي دخل في اشكاله
لغة كقولهم اصبح واسى اذا دخل في الصباح والمساء قوله يا سائل بعد الطلب
اجاز بعض الحنفي بانه يسأل بمجرد الطلب وانما قال بدخوله في اشكاله اي امثاله بيانا
لقوله لما لا يسأل اي لما لا يسأل الا السائل بدخوله في اشكاله او قال ذلك اشارة
الى تسمية المشكل به وقوله الا يا سائل اجاز بعض الجمل والمشابه فانهما لا يسألان
اصلا يا سائل مثلا قوله تعالى فواروا سوءة من قصة وقد اشكل امره علينا لان القاروة
لا تكون من قصة فامثالها بعد الطلب فعلما ان فيه استعارة بديعة وهي
ان تلك الاواني مشتملة على صفاء الزجاج وبياض القصة وتدحرج عن الاعمام الجلالة
شمس الامة الكردرية انه في القاروة خصلتان احداهما مرغوبة وهي
الصفا على ما في باطنها والاخرى مذمومة وهي سرعة الانكسار وكذلك في
القصة خصلتان احداهما مرغوبة وهي المتانة والاخرى مذمومة وهي الكثافة
فالله تعالى جمع بين الوصفين المرغوبين في اواني الجنة يا بها جواهر في صفاء الماء
ومتانة القصة صيانة عن تغيير النعمة ومن نظائر قوله تعالى لنسأله كما ذكرت
لكم فالواجر لكم انتم وانما قلنا انه مشكل لان كلمة اي تجيء بمعنى اين كقوله
تعالى اني لك هذا اي من اين ومعنى كيف كقوله تعالى في نحن هذه الله تعالى فانظر
فالنظر الى المعنى الاول ليحمل انتان دبر الرحمة وبالنظر الى المعنى الثاني لاجل اي
كيف شئتم في اتيان الفعل مستلقية او منبسطة برة او غير ذلك فاشكل امر
الاتيان في دبرها فامثالها فيه فوجدناه غير داخل في الحل لقوله تعالى نساؤكم
حرث لكم والدبر موضع الغرث لا موضع الحرث ولقوله تعالى فلا هو ادى

فاعتبروا

(١٣)

فاعتبروا التأني في الجميع وجهه مر مرة فان قلت لا نسلم ان هذه الامثلة كل
هي مشتركة الا ترى انكم تقلمون ان اتى بمعنى كيف وان قلت سلمنا انها مشتركة
من حيث ان اي بمعنى كيف وان لكن لا نسلم ان كونها مشتركة مثالا وما
لان الاشتراك تشابه كلمة اي والاشكال وقع في دخول الاتيان في دبر النساء انما هو من قبل
التكرار امر مجمل قبل النساء والجملتان متغايرتان والاية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين
متضادين من حيثين مختلفين كما في آية الشرقة انها ظاهرة في بيان الظهر خفية في حق
الظرار والتابين محتملة في حق مقدار النصاب قوله ما ان دخلت فيه المبالغة بحيث
يزيل فيه المشترك ايضا وقوله فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك فضل التشارك
والخفي والمشكل فان المراد في الخفي بدرك بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل يا سائل بعد
الطلب من غير حاجة الى البيان واراد بقوله الاتيان من جهة الجمل كون البيان رجوعا
من جهته اجتزاء عن المتشابه فان في المتشابه لا يرجى البيان ما بقي الملوان وهو المراد
من اجمل الكلام انما لا اذا اتمه قوله كآية الربوا في البيع لان الربوا لغة عبارة عن
الزيادة من ربا يربو اذا زاد ومنه قوله تعالى اخذة رابية اي زائدة على الاحذات ومنه
الربوة والربوة والربوة والربوة وهي ما ارتفع من الارض ومطلق الزيادة ليس بحرام
لفتح الاسواق لاجل البيع والزيادة بهذا المعنى مكيفة لا تدرك الا بالبيان وقد بينها
الرسول عليه السلام وقال لا تبيعوا بعضه بناجز بعضه مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا الحديث
فهم بعد ذلك ان المراد من الربوا هو الفضل الحالي عن العوض وفي علة الربوا اجتمع
يعرف في موضعه ان شاء الله قوله على اعتقاد حقيقة المراد والاعتقاد ربط
القلب على شيء اعلم ان نظير الخفي في الجنايات من استرعى الطالب بحيث يوجد بمجرد
الطلب ونظير المشكل من استرعى وقد خفي امثاله فلا يدرك الا بالتأمل ونظير المجمل
الغريب الواقع في جملة من الشاهد لا يدرك ولا يوقف عليه الا بالاستخبار ونظير المتشابه
الغريب الذي لا يرجى خبره اصلا قوله المتشابه الى آخره انما قال لا طريق لدرك
اجتزاء عن الثلاثة الاول اعلم ان المتشابه في اللغة ما اشتبه المراد به على السامع
وفي الاصطلاح ما خالف موجبه موجب العقل فاشتبه المراد وانما قال المصنف ما لا
طريق لدركه اصلا لما ان موجب الشرع اذا خالف موجب العقل كان بحيث لا يدركه العقول

لان كل واحد منهما جائز من الله تعالى على عباده ولا يستطاع واحد منهما اما النقل فلا يمكن
يحمل النسخ بعد النبي عليه السلام واما العقل فلان موجبه لا يحمل التبديل اصلا
قوله وحكمه الوقف فيه ابدا والمراد من التأبيد الدوام اى ما دامت الدنيا الا
المتشابهات صيرها معلومة يوم القيمة كذا روى الاستاذ الجرجاني عن استاذه البكير
جميد التبن الصرنر عن المصنف رضي الله عنهم وقال فخر الاسلام في اصوله في باب تعلم
السنة هذا في جملة الآيات المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام قال ابن الحميد
لقي من جهالة الناس فهم ظنوا ظنا فاسدا كاسدا وزعموا انا باطلا غاطلا وقالوا ان النبي
عليه السلام لم يكن يعرف الله حق معرفته وافتروا في ذلك حديثا وهذا من قبيله مقصية
كبيرة جناية عظيمة كفرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولوا لا كذبا وكيف يقال هذا
وقد قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم فثبت اعلم ان في تاويل المتشابه اخبارا فمذهب
الفقهاء انه لا يجوز وهو اختيار القول الثالث اعني القاضي ابا زيد الدبوسي وشمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام علي البزدوي ومذهب المتكلمين انه يجوز منهم ابو
المعين النسفي وعلاء الدين البخاري السمرقندي وهم انما جوزوا ردا على من قال ان السنة
والجماعة لان المشبهة ارشدهم الله يقولون نا ويلا فاسدا والجواب عن نا ويلهم
الفاسد يعرف في الكلام انما انفسهم فانما لم يجوزوا بالوجوه الاول قوله تعالى فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله
الا الله والوقف على اسم الله عندهم لازم لا يقال الراسخون في العلم وغير الممكنون
في علم الكتاب لا يعلمون ايضا لانه تعالى عطفهم على قوله الا الله لانا نقول هكذا
انما يكون اذا كان اذ عا ان يعطف تاما وجزما لانسلم ذلك لان الاصل في الكلام ان لا
يعطف تابعا لغيره بل تاما بنفسه والراسخون مع قوله يقولون مبتدا وخبر فيكون
كلاما تاما بنفسه ولا يساعد الخصوم حرف الواو لانا لانسلم انها للعطف فيجيئ التحسين
الكلام وللحال ممن ادعى العطف فعليه ابراز الدليل فحين نكر ذلك على انا نقول انها
ليست للعطف بل للنظم والتحسين كما يقال جاء زيد وعمرو وهو راكب وقراءة
ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والثاني ان الصحابة والتابعين هم الذين فسروا
القرآن فلو كان البحث في المتشابه جائزا لكانوا هم اولى بالخوض فيه ولو خاضوا لنقل الينا

كما انتقل سائر اقوالهم فقد لزم عدم الانتقال على عدم الخوض اصلا الا ترى الى ما قال مالك
ابن انس رضي الله عنه في اية الاستواء على العرش الاستواء غير مجهول والسؤال عنه غير
معلوم والسؤال عنه بدعة والثالث ان التاويل لو كان جائزا لكان جائزا الاخبار عن اجل الامرين
اما ان يكون ذلك حين ما اراد الله او غيره فلا يجوز الثاني لانه افترا وكذب على الله
تعالى وهو كفر صريح ولا يجوز الاول لبطلان الغرض وهو الابتلاء فان قلت لانسلم
ان الغرض من ازال الابتلاء ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان بطلان الغرض لا يجوز قلت
امّا الجواب عن الاول فلان الله تعالى خلق الدنيا دار البلاء والابتلاء للجزاء
قال تعالى خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت لا ظلم اليوم والمراد من اليوم يوم القيمة واما الجواب عن الثاني فلان بطلان
الغرض غير لازم بغير تعالى الشارع عز ذكره بانه انما ان يريد وقوع عزمه او لا
فان اراد وقوع ذلك بطل الغرض بل ذلك محال لان المريد وقوعه بعد ما كان عزمه يلزم
يلزم العبث فان قلت سلمنا ان الغرض هو الابتلاء لكن لم قلتم هذا الغرض لا يحصل
الا بعدم الدرك قلت الابتلاء على نوعين ابتلاء الخواص وابتلاء العوام اما ابتلاء
العوام فيحصل في المشكل والخفي وغير ذلك واما ابتلاء الخواص فلا يحصل الا به فالمهم
هذا لقاء الباك خاطري بالهام الله عز وجل فان قلت مجموع ما قلتم يدل على عدم
الدرك والقرآن للتدبر قال تعالى فلا يتدبرون القرآن وما لا يدرك اصلا فلا يكون
في تدبره فايدة اصلا قلت لا نسلم عدم الفايدة بل فيه فايدة وهي انهم اذا تاملوا
ولم يدركوا اعترفوا بعجز انفسهم وقصور ادهانهم وقلة افهامهم والعطوا واقروا وصدقوا
بكمال قدرة الباري جل وعلا بتارك وتعالى بلسان الخضوع وجنان الخشوع وانه فايدة
اعظم من عرفان عجز النفس وتقول الفايدة ما قلتما اولا وهو الابتلاء وهو اظهار ما
علم من المكلف كما علم والابتلاء انواع بعضها اشد من بعض ولله تعالى ان يجعل عباده بما
شاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ثم اعلم ان المتشابه كالمقطعات في اوائل السور
كالم لم وحم وطسم وغير ذلك وكالآيات الواردة في صفات الله تعالى كآية الاستواء
وغيره ذلك مما فيه ذكر اليد او اليمين وذلك اما ورد في الخبر من ذكر النزول
والقدم وغيره ذلك لا يقال ان ابن عباس رضي الله عنه فسر كهيعص فقال الكاف من

والبقية

كاب والهاء من هادٍ والباء من حكيم والعين من عليم والصاد من صادق لانا نقول قد فسّر غيره ايضا وقال ان هذه الحروف في اوائل السور واسماء السور وقال بعضهم انه اسم الله به ومع ما فيه من الاجمالات لا يثبت الوقوف بعينها قوله والقسم الثالث اما قال ثالثا نظرا الى اصل القسمة واما هو رابع بالنظر الى الاحاد في وجوه استعمال ذلك النظر اي في طرق استعماله في باب البيان اي في باب بيان الحكم بذلك النظر والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان الاول في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والثاني في نفس البيان وجه الحصر ان استعمال اللفظ لا خ اما ان يكون وضعا او عقلا والاول الحقيقة والثاني المجاز وكل واحد لا خ اما ان يكون فيه استتار او لا والاول الكناية قوله فالحقيقة الى آخره وهي اما تام حقيقي بالكسر اذا تبادر وصار من حقه بحقه بالضم اذا بدنه قبل الاول مجانا الناسة في موضوعها ومن الثاني المشتبه فيه قبل اعتبار الاول هي جميلة بمعنى فاعلة وعلى اعتبار الثاني بمعنى مفعولة والتام للتباين الى الكلمة الحقيقة والمجاز مفعل من جاز المكان اذا بعده وسمي به لانه لما استعمل في غير موضوعه بتعدي موضوعه ثم هما اما الصريح والكناية اوصاف للفظ عند اهل الاصول ثم القانون في الحقيقة ان تعرف موضوعها بالسماع وفي المجاز ان تعرف طريقه ثم الحقيقة على ثلاثة انواع لغوية وشرعية وعرفية واللغوية ما استعمل في الموضوع الاصلي والشرعية ما نقله الشرع الى معنى آخر حيث يصير المعنى الاصلي مهجورا كالصلاة فانها في الاصل اسم للدعاء والعرفية ما نقلها العرف الى معنى آخر بحيث يصير الموضوع الاصلي مهجورا كالدابة فانها في الاصل اسم لكل ما يدب ثم اريد بها الفرس او الحمار وايضا ربما يريد ما وضع له عن المجاز وبقوله غير ما وضع له عن الحقيقة وبقوله لاتصال بينهما عن الهزل كما سيجيء انا ان الله تعالى في باب العوارض لان الهزل لا اتصال بينه وبين محل الحقيقة قوله لاتصال بينهما معنى اي لاتصال موجود بين محل الحقيقة والمجاز واراد بالمعنى المعنى للازم المشهور فانها لا المعنى العام لانه ما من موجود الا وبينه وبين وجود آخر مشابهة في الوصف العام فلو جاز استعمال المجاز في الوصف العام لجاز ان يستعمل الارض للسماء والنار للهواء والحياة للماء والبياض للسواد اذ لا غير لكل لان الوجود يشمل الكل فلزم من مثل هذه الاستعارة دهان الفاسجة وطهور الوقاحة وقبح العبارة وتنوه

اهل الرتاعة باهل البراعة وخفا الاستعارات البديعة لدى الشيعة وهذا كما في النص لا يجوز ان يكون كل وصف علة بل الوصف الخاص هو العلة بالاجماع ولاجل شرط رفع لم يجز استعارة الاسد للشجاع الا بشرط براءة الاصل حقيقة ومجازا والجواز بشرط مطابقة المثل كما لا يخفى على من له ادنى تتبع في الاستعارات قوله ان كان يجوز لانه لا اسد لكونه غير منتهى فيه قوله وفي تسمية البليدي الكلان من بلاد اكيل قوله او انا مطوقا على معيى اراد بالاتصال الذي يجاوز الذات الذات صورة كما في تسمية المظر سماء وبيانه ان كلما يعلو هو سماء والسحاب عال فيكون سماء ثم استعارة السماء من السحاب للمطر في قوله مازلنا نطأ السماء اي المطر حتى ينبت كما يكون باتصال ذاتي مجاور بها لان المطر نزل منه اعلم ان الاستعارة لابد لها من تعلق بين محل الحقيقة والمجاز وهو الاتصال وهو نوعان لانا لتلك اما ان الموجود المحدث له صورة ومعنى وليس هناك ثالث لان الصورة عبارة عن شكل وجودي والمعنى ما يشمل عليه الصورة ثم الاتصال يتعين فيه لا خ اما ان يكون في الجسمانيات او في الشرعيات والذاتي من الجسمي كالسماء للمطر والمعنوي منه كالاسد للشجاع والحمار للبليد لشمول معنى الشجاعة والبلادة المستعار منه والمستعار له والمعنوي من الشرعي كاستعارة الهبة للصدقة لان كلا منهما تمليك بلا بدل لهذا لا يملك الرجوع وتصريح الشيوع كما اذا وهب للفقير بن واذا تصدق على اخوين لا يجوز للشيوع واذا تصدق على العين لواحد يجوز له الرجوع وكاستعارة لفظ الحلوا للوكالة بمعنى التقبل كما قال محمد رحمه الله في المضاربة يقال للمضارب اجعل رأس المال اي وكله فيتقبل هذا فلما لم يشترط براءة الاصل حقيقة والجواز بشرط مطابقة المثل كما لا يخفى اعتبارا للمعنى وهذا النوع اعني الاتصال في المعنى المشروع غير مذكور في المختصر والذاتي من الشرعي على نوعين اجل هما اتصال العلة بالمعلول والثاني اتصال السبب بالمسبب والمراد من هذا الاتصال مجاورة الذات الذات لان الشرعي لا صورة له يخرج حتى يستمر صوريا فان قلت ما فائدة تقديم المعنوي من الجسمي على الصوري منه وكان الغير ينبغي ان يكون الوضع لقرب الفهم قلت فائدته المناسبة لانه يجتهد بكون الصوريان من الجسمي والشرعي كالجيب يصالح بجوبه والعاشق بعاشق معشوقه اجل احدهما شوق صاحبه فان قلت يحصل هذا اذا قدم الصوريان قلت نعم لكن يلزم منه ترك المناسبة الاخرى لفصل الجسميين الصوري والمعنوي وفيه

انما يلزم تقديم الشرع على المبنى وهو ممنوع لانه يصح الاصول وبانها المعقول لان المبنى
ابدا يتقدم على الشرع لمبناه التوضيح فافهم قوله والاتصال سببا اى من حيث
السببية من هذا القبيل اى من قبيل الاتصال الثانى لانه كما لا اشتراك بين السماء والنهر
معنى فكذا لا اشتراك بين العلة والمعلول ولا بين السبب والمسبب معنى المغايرة فى
المفهوم الآن المجاورة حاصلة والملازمة ثابتة بينهما وفى المرادة من الاتصال الصورى
فسميناه اتصالا اذ اتيا واما اطلاق اسم السبب واراديه السبب والعلة اعنى اتصالها
بالمسبب والمعلول لما بين السبب والعلة من الشركة فى الاتصال الى الحكم بانفاذ
المحال والثانى بالوضع قوله وهو نوعان اى الاتصال سببا نوعان وقوله دلالة
يوجب الاستعارة اى ان اتصال الحكم بالعلة الاستعارة تشبيه الشئ الشئ من غير
افصاح مع طرح المشبه واجراء المشبه به عليه كما اذا اردت ان تشبه المرأة بالبدر
من غير نقصان بينهما فى الحسن وقلت رايت بدرا وكذلك قولك رايت اسدا اذا
استعرته للشجاع وكذلك قولك نظرت الى الحمار اذا استعرته للبليد الكثير العلم
انما اذا ذكرت المستعار له وقلت رايت مرأة بدرا او قلت هو اسد او قلت هذا حمار
يكون تشبيها بليغا لا استعارة فافهم والاستعارة تكون تارة مرشحة وتارة مجردة
اذا عقبت بصفات انما اذا المرشحة كقولك رايت صفعة فلان وصفت الاستعارة حينئذ بالترشح
ولا بالتجريد كقولك عندى بدر واتت ترید جاريه حسنا وبيت نورا واتت ترید خجلة
والمراد بالترشح ان تعقب الاستعارة بصفة مناسبة للمستعار منه كقولك رايت
بحرا زاخرا انا صادا ونظرت الى اسد قصور مشكر الزئير والمراد بالبحر ان تعقبا
بصفة ملائمة للمستعار له كقولك رايت بحرا انا احسن نائلا وما اكثر تحقيقهم الاستعارة
انما ان تعقب تحقيقية او تخييلية فالاولى كما ذكرنا والثانية ان تغير صورة محققة
على وجه وهمية كانها هى المحققة عندك كما اذا اعرت السبع للبيئة من حيث الفهر
والغلبة والانتزاع وتلك اعنى السبع بنى آدم واتت ترید البيئة والدليل فى يعرف فى موضعه
ان شاء الله تعالى وقد ظن بعض الشارحين التشبيه البليغ استعارة كقولهم فلان
اسد وهو سهو منه او اصطلاح من عنده فلا يلتفت لان الاستعارة عندهم تستعمل
حيث يطوى ذكر المستعار له بحيث يكون المستعار وهو لفظ الاسد صالحا لان يراد به

المستعار منه وهو مسمى الاسد والمستعار له وهو الشجاع لو لم يدل الحال او المقال
قوله من الطرفين اى من الجانبين قوله لان العلة لو تشرع الا لحكم الا
الغرض من العلة هو المعلول فكون العلة مقتضية الى المعلول بالنظر الى المقصود والحكم
لا يثبت بدون العلة فيكون مقتضيا الى العلة فى الوجود الا ترى ان الشارع مطلوبه
لذاته بل الملك والمال لا لذواتهما قوله فاستوى الاتصال اى استقر الاتصال
وتم من الجانبين فلا جرم جاز استعارة العلة للمعلول لها وبالعكس قوله فتمت الاستعارة
اى تمت الاستعارة الطرفين ترك ذكر المفعول به للعلم به قوله وهذا قالوا
اصح لقوله يوجب الاستعارة من الطرفين او لقوله فتمت الاستعارة وقوله
ان ملك عبدا لا يعتق ما لم يجتمع الكل فى ملكه قال فى الجامع هذا اذا اشترى اثنان
عبدا بعينه واما لو اشتار العبد بعينه فملك على ان يملكه كيف تما كان لان الاوصاف
فى الاعيان لغو ثم الفارق بين الشراء وبين الملك حيث يحنث بالشراء على التفريق ولا
يحنث بالملك على التفريق ما لم يجتمع الكل فى ملكه هو العرف الآخر ان الرجل يقول
ما ملكت فى عمرى مائة درهم وان ملك الوفا متفرقا وحكى عن ابى بكر الاسكاف وهو
من كبار ائمة بلخ وكان له ثوبان يقال لهما السحق وكان يدعوه وقت درس هذه المسئلة
ويقول له هل ملكت مائتى درهم قط فكان يقول لا ثم يقول هل شربت بمائتى درهم
فقال نعم بل بالوف ثم يوضح على اصحابه ان العرف كما ذكر وشتى هذه المسئلة استوفيت
لهذا المعنى قوله فان عنى ان نوى باحدهما الاخرى بالشراء الملك او بالملك
الشراء لم يتبين فى الموضعين لانه استعار العلة للحكم فى الاول واستعار الحكم
للعلة فى الثانى لكن فيما فيه تخفيف بان عنى بالشراء الملك لا يصدق قضاء للتهمة لانه
لعدم طريق الاستعارة وفيما فيه تغليظ عليه بان عنى بالملك الشراء يصدق قضاء
وديانة لعدم التهمة لانه فى الاول صار معتبرا حقا للعبد فصار متهما فلم يصدق
قوله قضاء وفى الثانى لم يوجد الاتهام فصدقه القاضى والامام فتم المرام قوله
والثانى اى الثانى من نوعى الاتصال سببا اتصال الفرع اى اتصال المسبب وانما
سمى المسبب فرعا لان حصوله بالسبب قوله سبب محض وانما قلنا السبب
بالمحض اختيارا لاعم العلة لان السبب قد يطلق عليما يقال البيع سبب لزوال الملك

والشراسة لثوبه وان كان علة قوله ليس بعلة سبقه لما قبله او رده تاكيدا وضع له
اي للفرع فيه اشارة الى ان العلة هي ان يكون موضوعا للكل حالا في الشب فانه غير موضوع
له لكنه قد يفضي كما في شراء المالكان علة لثبوت الملك لو شرع في موضع لا يتضرر فيه الملك
وكما في ملك الرقبة لما كان سببا لملك المنعة ليس موضوع له شرع في موضع لا يتضرر فيه
ملك المنعة الاخرى كمحرم شراء الاحت من الرضاع والامة المجوسية والعبد والبهائم
قوله كما بسائر زوال ملك المنعة نظير ابطال المستبيح الشب لمحض ما تان ان زوال
ملك الرقبة قد يفضي الى زوال الملك المنعة كما في تحرير الامة المسلمة او بهيمة المكر زوال
ملك المنعة وهو ملك البضع لا محالة من زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامة المجوسية والعبد
وسع البهائم فيكون زوال ملك الرقبة سببا لحصار زوال ملك المنعة لا علة موضوعة له قوله
بخلاف سبب زوال الملك المنعة اي من حمه النبع وابنة الغير لابطال يوجب استعار الاصل اي
بخلاف استعار زوال ملك الرقبة للفرع اي لزوال الملك المنعة يعني حورا ان نستعار الفاظ
الحق للطلاق بان يقول الرجل لامراته انت حرة فقوي به الطلاق يقع بائنا فوقوع الطلاق
في هذه الصورة بالاجماع اما اذا استعار الفرع للاصل بان يقول لامته انت طالق ونوى
به الحرية لا يعتق عندنا وهذا معنى قوله دون عكسه خلافا للشافعي وكذا حورا استعاره
لفظ الهبة والصدقة والتمليك لملك المنعة لان كلا منهما سبب لملك المنعة واستعار
لفظ البيع البضا في الصحيح قوله والشب للكل كما قبله كذا قالوا قوله
في حكم العدم مر لان قوله لاستغنايه عن الفرع اي لاستغنا الاصل عند بيان
هذا ان المجوز للاستعارة هو الاتصال والابطال هنا تنافيا غنيا رافتقار المسبب الى السبب
لانه اثره والسبب مؤثره والاثر لا محالة يفتقر الى المؤثر دون العكس فثبت حينئذ ان
اتصال الفرع بالاصل بالنظر الى الفرع يجوز استعارة الاصل للفرع لوجود الاتصال اما
اتصال الفرع بالاصل بالنظر الى الاصل فقد زال وعدم اقتضا الاصل الى الفرع فلم يجز استعارة
للاصل فلم يجوز نا الاستعارة مع عدم المجوز لصرنا كما لو خيط خيط عشوا وتركب عينا
بخلاف اتصال العلة بالمعلول حيث جاز الاستعارة من الجانبين لافتقار كل الى الاخر على ما
ذكرنا فان قلت لا نسلم ان استعارة المسبب للسبب لا يجوز الاثرى كيف جاز في
قوله تعالى اعصر خمرا اي عنبا قلت لا نسلم الاستعارة في الاية بل المراد فيها الحقيقة

لان اهل اللغة قالوا الخمر اسم لعصير العنب وحكى الاصمعي عن المعتمرين سليمان انه
قال لقيت اعرابيا معه عنب فقلت ما معك قال خمر قال ابن عرفة قوله اعصر خمرا
اي استخرج خمرا على قول ابن عرفة يكون استعارة السبب للمسبب لان التعصير سبب لاستخراج
الماء الذي يكون خمرا والذين سلكوا انفقوا انما جاز استعارة المسبب للسبب هنا لكونهما
في معنى العلة والمعلول بوجود الاتصال بين الجانبين لان الخمر هو الذي من ماء العنب اذا
غلا واشتد فالاصل الخمر دون العنب ولا يتصور العنب بدون ذلك الماء الذي هو مادة
الخمر فان قلت لم لا يجوز ان يستعار الطلاق للعتاق والاتصال في المعنى المشروع وهو
الانتفاع قلت بل يجوز ان يكون من قبيل الادنى من قبيل الاعلى لان الطلاق شرع لازالة
ملك النكاح وهو ادنى الملكين لان ملك المنعة ملك من وجه دون وجه ولهذا لا يثبت
عنها ما لكة المال والعتاق وضع لازالة الاعلى الملكين لان ملك الرقبة ملك من كل وجه
فليس كل ما يزيل الادنى يزيل الاعلى الا ترى ان الرضاع وجزء من الصاهرة يزيل ملك النكاح
ولا يزيل ملك اليمين قوله وهو نظير الجملة الناقصة اي قولنا اتصال الفرع بالاصل
في حق الاصل في حكم العدم نظير الجملة الناقصة لان الجملة الناقصة اتصالها بالجملة
الكاملة في حق الكاملة في حكم العدم لاستغنايها عن الناقصة بخلاف اتصال الناقصة
بالكاملة في حق الناقصة فان هناك تحقق الاتصال لافتقار الناقصة كاتصال الفرع بالاصل
في حق الفرع مثاله ما قالوا الرجل ذيب طالق وسعدى فقوله ذيب طالق جملة كاملة
لتمامها بالخبر وقوله وسعدى ناقص لاحتياجه الى خبر فجعلوا اول الكلام موقوفا على الاخر
حتى اشركا الاخر في خبر الاول وهذا الصنيع انما فعل لاحتياج الاخر وافتقاره اما الاول
فانه في نفسه مستغن عن الاخر وهو معنى قولهم الكلام من اول المراد من اول الكلام
الجملة الكاملة موسعا لانها وقعت اولا وليس المراد منه الجزء السابق من الكلام فانه
لا يقال الكاملة اذا توقفت على الناقصة بلزم افتقارها اليها وما كان مفتقرا لا يكون كاملا
لانا لا نسلم الملازمة وهي انما تكون اذا كان التوقف لاحتياج الكاملة فلا نسلم ذلك
بوجه الجنس وهو ان الرجل اذا مشيا في السفر فقد احتاج احدهما على الاخر الى ان يرى حال
شحمه فاذا وافى المتاخر الماجر اعلى صوته يا رفيق قف لكي ادرك فتوقف على الماجر فاذ
فاشتركا في السير وهذا التوقف لم يكن لاحتياج المتقدم بل لاحتياج المتاخر لضعف حاله

وقهرنا له فان قلت ما بالكم لا تجوزون استعارة المنع للاجارة وهو سبب لملك المنفعة
قلت اما المانع لجواز الاجارة على تقدير الاستعارة لا يخ من احد امرين اما ان يكون البيع
مضافا الى العين والى المنفعة والثاني باطل لانتفاء الملك في المنفعة بعد مضيه وما يقال
انعقاد الاجماع حينئذ شاهد بخلاف الحقيقة اجوبان نراد علاوة ما اذا قال الرجل لعبده
نفسي شهما اعتقتك وجعلت نفسك استعارة للاجارة لان الجلوس محل للبحاث قوله
وحكم المجاز فتكرما قلنا في حكم العام من الوجهين يعني ما يجاز كان اي ما اريد بالمجاز
ولهذا جعلنا البناء لقوله وجود ما اريد به مما تحمله والصيغ المستعمل فيه راجع الى الثاني والبارز
الى الضاع اي الذي يحمل هو الضاع واني لا ابقى رحمة الله اي لم يقبل ذلك اشارة
الى وجود ما اريد به والمراد به الخصوص او العموم لانه ضروري بيانه ان المجاز ثابت
ضرورة لنفي الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدر رفعها والمطلوب مراد بالاجماع من
لفظ الضاع في قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الضاع بالضاعين
فلا يكون غير مراد اكالحصر والتوراة ولا يكون هذا الحديث معارضا لقوله عليه
السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اجيب بحمل الربوا في الحنطة والحنطتين
ولا يجري في غير المطعوم بيانه ان كون الضاع مجازا ان الضاع اسم للشبهة التي كالضاع
فاريد منه ما يجوبه يصار اليه اي يرجع اليه وهذا باطل هذا اشارة الى ما قال الشافعي
بيانه ان العموم للحقيقة لانه تابل لقرينة زايدة ولا مانع عليه الا ترى ان رجلا استعار
خاصا فاذا دخلت عليه لام التعريف ولم يكن هناك معهود يراد به الجنس فصار عاما
الا ترى الى قوله تعالى ان الانسان لفي خسر كيف عمت بدخول لام الجنس استثنى منه المؤمنون
العاملون فكذا فيما نحن فيه لما وجد دليل العموم وهو لام التعريف في الضاع عملنا بعمومه
ما اريد منه مجازا ولا نسلم انه ضروري وفي كلام من لا يجوز عليه الضرورة اصلا
كاد يخيل المجاز على الحقيقة كقوله تعالى يريد ان ينقض كاد زيغ بمعنى مال وكقوله
تعالى يريد ان ينقض اي يريد الجدار ان يميل عن مكانه ولئن سلمنا انه ضروري لكن لا نسلم انه
لا ضرورة في غير المطعوم على انا نقول كيف يقال انه ضروري وفي كلام الفصحاء الذين
فتقوا اكمام البلاغة وفقوا وابحر الفصاحة الكثير ان يجيء الغير مراد من يستقصي غاية
ضرورة اضطرهم الى المجاز وليد اليد الطولى في استعمال الحقايق وهو حيث لا يكون

كل الحال لجهد غاية جلا الجهد وفور فضلهم وبلغة ما لجهد وفصاحة السنتهم في قلة جهد وفا
والجواب عن تقدير الى الجهة والحقيقتين باني لا نسلم ان ما يحل العباس يحل الوجوه ان شا
الله تعالى وهنا لك موضع بيانه لا يقال يرد على هذا التقسيم وهو موجود في كلام الباري
تبارك وتعالى مع انه ضروري كقوله تعالى يريد ان ينقض اي ريقه مملوكه لا نا نقول ذلك من
قسم الاستعمال لا في الضرورة الواقعة فيه يرجع الى المستعمل لا الى المستعمل فيه المجاز
فانه من قسم اللفظ فانه يرجع الى المتكلم فلو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم والا
مثبت فينتفي اللزوم قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما مرادين
هذا اخبار عن تناول اللفظ انها ظاهرا من تعذر ان يراد اكالكلي في مسئلة الاستثناء على الا
والموالي وجه الاستحالة ان الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه والمجاز استعمال
في غير موضوعه لمناسبة فيحال ان يراد جميعا في حالة واحدة لما فيه من الجمع بين
ان المستعمل للمجاز قاصد للعدول عن الموضوع الاصلي والمستعمل للحقيقة ليس قاصد
للعدول وبين السلب والايجاب منافاة فلا جمعا ان في حالة واجماع اهل اللغة يدل على
هذا فانهم لا يريدون بلفظ الاسد حقيقة ومجازا معا وعلى هذا قلنا في قوله تعالى
اولامستم النساء ان المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع فلا يجوز ان يراد اللمس باليد وهو
الحقيقة قوله كما استحال ان يراد الامر بيانه ان استعمال اللفظ حقيقة ومجازا في حالة
واحدة محال كما ان لبس الثوب لواحد بطريق الملك والعارية في حال واحد محال وهذا
لان اللفظ المستعار بمنزلة الثوب المستعار والحقيقة بمنزلة الثوب المملوك وقال بعض
اصحابنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن في
محلين محلفين نحو بكرة من الجذات ثبت بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فتعلق الاسم
الحرمة الجذات بدل على الجمع بينهما لان الامر في اللغة الاصل كما امر القرء ام الدم
والاصول تتناول الامهات والجذات حقيقة او تعلق الحرمة منهن ثبت بالاجماع لا لهذا لما
لا يقال الرد على ما قلته ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه لا لا نسلم ان لبسه
بطريق الملك والعارية لان الاعارة تملك المنافع بغير عوض والى نفس لا يملكها فكيف
يملكها وابطال الاعارة تناسخ كما اطلق في الفروع كذلك لا يقال لو كان لبسه بطريق
الملك لدخل في اذن المرتهن لا نا نقول يتعلق حق المرتهن كان مانعا اياه من الانتفاع فلما

أذن له قال المانع لكن لم يرد هذا بل اتساع عقد الرهن فلهذا كان للمرتهن حق الاسترداد قوله ولهذا قال ابو حنيفة الخ اتجاههما في الجامع اي في الجامع الكبير قوله عربيا لا ولا عليه هنا قيدان للاول قوله عربيا والثاني قوله لا ولا عليه اما الاول فاجنبي عن العربي لان غير العربي لا يجوز ان يكون عبدا لا يجد فاذا كان له عبد يسار عن غير العربي لا يكون لفظ المولى مشتركا بين الاعلى والاسفل والمشترك لا يعم له في موضع الاثبات فتمنع الوصية لا يجد هنا وهو مجهول والوصية للمجهول لا تصح بخلاف العربي المشترك فانه لا يجوز اسره فانه لو قتله يقال قتل مولاه فهو اولى ان يسلمون ولو قتله عليه السلام لا يقال من مشركي العرب الا الاسلام او السيف يعلم من هذا ان غاية ذكر العربي ان لا يكون عبدا لا يجد وبخلاف ما اذا حلف لا كلم مواليّ فلان حيث يعم وان كان لفظ المولى مشتركا لانه موضع يقوى فيه واما العدد الثاني فعند قبيلة للتاكيد والبر هو الجنة او عن الاثم والمعاصي فلم يحنث بالابتداء بقبيلة عمرو الا ان يضع العرب انما قصد فلهذا قالوا من شرائط ولاء الموالاة ان لا يكون المولى من قوم العرب والمولى ان هذا القيد اعني قوله لا ولا عليه اخرجه عن اهل الكتاب من العرب فانه يجوز استرقاقهم الا ترى الى قول صاحب الهداية في باب الغنائم وان شاء استرقهم الا مشركي العرب اي استرقاق الامام الاسارى واستبقاء المشرك يدل على جواز استرقاق الكتابي لحقيقة ان النبي صلى الله عليه وسلم صالح نبي نجران على الف وماتي حلة وهم نصارى العرب فاذا صح تقريره على الكبر بصر الجزية صح تقريره عليه بالاسترقاق لان كل واحد منهما وقوع منعة المسلمين قوله حتى استحق النصف اي نصف الثلث وهو السدس وانما استحق النصف لان المثنى لما حكم الجمع في الميراث كما في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والباقي للاب الا ترى كذلك في الوصية قياسا على الميراث لان كل منهما يحصل الملك بعد الموت ولو ربط النصف الاخر بمعتق المعتق لاستلزم ارادة الحقيقة عدم المجاز ومعتق الانسان بمباشرته معتقه حقيقة ومعتق معتقه معتقه مجازا بطريق التسبيب لانه باعتاق الاول صار سببا لاعتاق الثاني حيث ثبت فيه ما لكية العتاق قوله واما عتم الاب اي عتم الكفار اذا استاسروا اي الكفار هذا جواب سؤال يرد على ما قال من استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بان قيل لكم وقعتم فيما انتم حيث جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا قال الكفار

المسلمين اتتونا على موالينا وآبائنا فاقبلوا لهم الامان يدخل تحت الامان الموالي ومواليهم والابناء واباؤهم لان الموالي حقيقة ومولى الموالي مجاز وكذلك الابناء آباء الابناء فاجاب وقال انما عتم بالتناول الظاهري كقوله تعالى ياتي ذمه وقوله عليه السلام ما بني هاشم لا يحل الحقيقة والمجاز من اذن لفظ واحد والتناول الظاهري يصير شبهة في حق الدم اي في منع من ان سفك فثبت بها الامان كما ثبت باشارة دعائها الكافر مع انها مجعل المجازية ويحمل المصالحة صار وره صورة المسالمة شبهة والمسالمة المصالحة قوله بطل العلم اي بالتناول الظاهري لتقدم الحقيقة وهذا لان الحقيقة لا يصير وجودها الى وجود المجاز والمجاز يعتبر الغاؤها وتقتضي سابقة وجودها فتكون متقدمة بجزئية بالارادة دون المجاز فلا يمنع بعد ذلك الا ترى شبهة تناول الابن ظاهرا فثبت ما ثبت بالشبهة وهو جعل الدم ولم تثبت ما لا يثبت بالشبهة كالوصية والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وقيل هذا دلالة الدليل مع خلف المدلول وقال صاحب الفهم الشبهة ما لاجله تلتبس على المستدل ماهية المدلول وما هنا فيه كذلك لان بالتناول الظاهري صار باب العرض كالثابت ارادة بالفظ ثابتة وليست بمرادة بالحقيقة والجعل المنع قيل صورة الاشارة ان قال انزل وجوز ان تكون باليد قوله وانما ترك الى اخره جواب سؤال وارد على الجواب المذكور بان قيل لكم ترككم اعتبار الصورة في الصورة الاولى في هذه الصورة فقال انما لا تتركه اعتبار الصورة مطلقا بل تركه في محل صالح للتبعية وذلك الفروع انما تفصل الاجداد والجذاب فلا يصلح لذلك لانهم اصول فلو فلنا باعتبار الصورة لزم جعل التبع اصلا الاصلية وجعل الاصل تبعا التبعية وهو قلب الاصول وعكس المعقول فلا يجوز وفي قوله على الاباء والامهات لف ونشر اعني ان قوله في الاجداد يرجع الى الاول وقوله والجذاب يرجع الى الثاني فاعلم لا يقال يرد على هذا الملكان فانه اذا اشترى ابويه او احدهما ليس له ان يعتقه كذا في مكاتب الاصل وليس هذا الا اعتبار الحكم في الاصل بالتبعية وكذا في غاية كبيرة ومعتق معتقه معتقه مجازا وان اشترى المكاتب اباه او ابنه دخل في كتابته لانا نقول لانسلم ان ابويه يدخلان في كتابته وفي رواية اخرى نوافق هذا الاصل وهو ما روى ابو العباس الناطفي في الاجناس فقال قال ابو حنيفة رضي الله عنه المكاتب ان كان ابويه واولاده المشتراة قد اسلموا فلم يكاتبوا عليه الى هنا لفظ الاجناس وان سلما الكل لا

نسلم ان هذا الدخول للشعبة بل التحقيق معنى البر والاحسان بقدر الامكان لان الانسان
مامور لوالديه بالاحسان قال تعالى وبالوالدين احسانا فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق
ليعتق لوالديه شراءه وهو من اهل الكتابة فكذا يكون عليه ليتحقق البر بخلاف صورة الاشتباه
فانه هناك ليس من اهل الاستحقاق لامر اهل الامان لان الامان من جهة المسلمين لامر حقيقته
وقد انتفى امره على ابائه لاهل حلاديه وعلى انهاء به لاهل حدائه فلو دخل لاجلا ذو الجدك
لرد الغرور على المسلمين على انا نقول لو قرر بدخل الاوبان في الكتابة لزمان يكونا ملكا
للابن يتصرف فيه ويتاع كتاب المتاع وهو امر شنيع لا يقبله العقل والعمل بخلاف صورة
الاشتباه حيث لم يدخل الاصول الى الامان لانه في حيز الامكان بايدا الاشتباه ان
او بخلاف كلمة الامان فيحصل حينئذ سلامة النفس والمال فلا يلزم الامر الامر والشان
المشترك هذا هو الفارق لكل من ذكر واللوذعي وما قال بعضهم لو قال بشاول لابا له بالاجداد
لكان مملا بشبهة الشبهة فيه نظر قوله فان قيل قد قالوا الى اخره هذه الشبهة
ترد على الذي عوى الاول وهي استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وجه الورود
ان وضع القدم حقيقة في الجارح في المنتعل والراكب مجازا والحالف يحنث كيف ما دخل
فيكون الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا قوله دار فلان لانه دار فلان حقيقة ما هي ملكه
لعدم صحة النفي والمستعارة والمستاجرة داره مجازا لصحة النفي والحالف يحنث في جميعه
اذا دخل دارا لفلان مملوكة كانت او غير مملوكة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا يلزم
الجمع بينهما فيما اذا قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين يكون نذرا ويمينا عند ابي
وعند رضي الله عنهما حتى يلزمه القضاء والكفارة اذا افطر لهم الاول باعتبار الاول
والثاني باعتبار الثاني وانما يلزم الجمع لان حقيقة هذا الكلام للنذر ولهذا لا يتوقف
على النية واليمين مجاز لم يوقفه على النية فلما صار امرا دين عند نية اليمين لزم الجمع بينهما
وجه آخر ان اللام للنذر حقيقة وقيامه مقام الباء مجازا كما في حديث ابن عباس
رضي الله عنهما دخل دم الجنة فلله ما عربت الشمس حتى تخرج اي فبالله فلما ابتلا صار رحما
بين الحقيقة والمجاز هكذا لحاصل السؤال والجواب بعبعة ان شاء الله تعالى المسئلة على ستة
اوجه الاول عدم النية اصلا والثاني نية النذر لا غير والثالث نية النذر ونية ان
لا يقع شيئا والجميع يكون نذرا لان اللفظ حقيقة للنذر والرابع نية اليمين ونية ان

يقع نذرا هو مبين لاحتمال كلامه اليمين والخامس نيتهما فعند ابي حنيفة رضي الله عنه وعند
يقاع وعند ابي يوسف يقع نذرا والسادس نية اليمين فعندهما يقع النذر واليمين وعند
ابي يوسف يكون يمينا قوله وفيه جمع اي بما ذكر من المسايل قوله فلما
وضع القدم صار مجازا عن الدخول فيه لانه لا دخول الا بوضع القدم بل هو مستعار عنه
له كان جهة ان يقال للدخول وكانه عبر عن الدخول وهذا جواب عن السؤال الا
وجه الجواب ان يقال لا نسلم ان فيما ذكر جمعا بين الحقيقة والمجاز بل هو عمل بعموم المجاز
بيانه ان وضع القدم سبب واستعارة السبب للمسبب من طرق المجاز والدخول يشمل
الجاي وغيره فيصير تقدير كلامه اذن لا ادخل دار فلان وانما تركنا الحقيقة وعملنا بالمجاز
لدلالة عرض الحالف على ترك الحقيقة لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم
وغرض الحالف معتبر الا ترى انه اذا حلف هكذا لا يلبس هذا الثوب لا يترك هذه الثلاثة او
لا يسكن هذه الدار وهو لا يلبسه ولا يسكنها فاخذنا في النزع والنزول والنقلة من غير
لبث ولا ريب لان غرضه من اليمين تحقيق البر ولا تحقق البر الا بان يستثنى زمان
النزع والنزول والنقلة قوله واضافة الدار الى الخر هذا جواب عن السؤال الثاني
ووجهه ان يقال لا نسلم ان الدار اريد بها الحقيقة والمجاز بل اريد بها المجاز وعلى بيانه
بيانه ان الحامل على هذا اليمين المجاز او الغيظ والدار ليست بصالحة للمجاز اذ قد
يكون دار فلان اذا سكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان تكون مملوكة او غير
مملوكة بخلاف ما اذا قال اذا سكنها فلان حتى اذا دخل دارا لفلان مملوكة له لم يحنث
بسكنى فلان لانحنث قوله فاعتبروهم المجاز اي بالصور بين اعني الدخول والسكنى
قوله وهو منظر ما قال الاخر اي الذي عمل بعموم المجاز نظير ما قال عبده
حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا عتق بيانه انه اليوم تارة يذكر ويراد به
النهار وهو زمان ممتد من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس كقوله تعالى بعد من بابا
اخر وكقوله تعالى من يوم الجمعة وقد يذكر ويراد به مطلق الوقت كقوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره والمراد منه مطلق الوقت بالنقل الصاريطة في ارادة النهار او مطلق
الوقت لكل موضع يقبل الوقت وضرب المدة بان يكون الفعل ممتدا مثل اليوم هنا لك
على ما مر النهار كقولك لبثت يوما ومكثت يوما وصمت يوما لان النهار ممتد كهذه الاشياء

فجعل اليوم قيدا للفعل المقيد بالنهار للتناسب وكل موضع لا يقبل التوقيت وضرب المدة بان لا يكون الفعل مقيدا بفعل اليوم هناك على طلوق الوقت لان الفعل اذا لم يكن مقيدا لا يحتاج الى زمان مقيد بل يحتاج الى طلوق الزمان كقولك دخلت على زيد يوم الجمعة وخرجت عن داره يوم الهلال فكما اريد في مسئلة الغد ومطلق الوقت من اليوم لا ضافته الى الفعل لا مقيدا وهو الغد وهو عمل يقوم الوقت لان الوقت يشمل الليل والنهار جميعا في مثبته ساعة قدم فلان ليلا كان ذلك الوقت اوفي النهار اجلاف ما اذا قال ليلة يقدم فلان جئت لا يجيئني الا بالغد وهو في الليل لان الليل لم يستعمل في مطلق الوقت حتى يراد عمومه فان قلت لا نسلم ان الفعل الذي لا يمتد في هذه المسئلة هو الغد وهو قلت لا يجوز ان يكون المراد منه الحرية كما قال بعضهم كانه قال حر ترك يوم يقدم فلان الا ترى الى مسئلة الجامع الصغير وهو قوله اترك يدك يوم يقدم فلان كيف خص اليوم بياض النهار باعتبار الحاجب الجزاء وكما صاحب الهداية اختار اعتبار جانب الجزاء في قوله يوم اترك يدك فانت طالق فجعل اليوم على مطلق الوقت وقال الطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار اي من قبيل فعل لا يمتد قلت لما كان ارادة كل واحد من الغد وهو الحرية من الفعل الذي لا يمتد في حيز الجواز لعدم امتدادهما صار الغد وهو اول الاوقات من الحرية لا ضافتها اليوم اليه دونها لان المضاف اليه يحتمل له المعرف باللام من المضاف اليه لما بينهما من شركة الاختراع ولان في ارادة الحرية بالفعل في الغد وهو لا ضافة الغد وهو اول اجلاف مسئلة الاترى اليه لان هناك تعارض موجب الجزاء وموجب مجيء الشرط من حيث الامتداد وعدمه فاعتبر جانب الجزاء ترجيحا له لما انه تمامتد وفي الامتداد يحصل مطلق الوقت دون العكس وقول صاحب الهداية معارض لما ذكرناه في شرح الجامع الصغير في مسئلة يوم اترك يدك فانت طالق حيث قالوا ان المقرون باليوم هو الترك وهو مما لا يمتد وقد نص شمس الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير في قوله يوم اكلم فلانا فانه رتبه طالق على ان المقرون باليوم هو الكلام والكلام مما لا يمتد وقول شمس الاسلام اولى بالرعاية لانه قلما اكتفى غيره لدنيا بمثله وقوله اعتبر من الكبرى الاخرى والزيادة الاخضر وبيض الانوب لا يقال لا نسلم ان الكلام مما لا يمتد الا ترى انه يتوقف ويضرب فيه المدة كقولك كلمتك من الصباح الى الرواح لانا نقول لما تعذر ايقاع الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض يتلاشى وينقضي كما يوجد الا انا نجعله باقيا ممتدا تقديرا لحاله

كما في اللبس والصوم والكلام الثاني لمس مثل الاول فلا يمكن القول بتعدد امثاله فلا يعتبر ممتدا وهذا لان الكلام مرة يقع خبرا ومرة يقع امرا ومرة يقع نهيا الى غير ذلك ولا مماثلة بينها

قوله واما مسئلة النذر فليس مع ايضا ما هو مذكور الصغير ما يدل المذكور او النظر الى الجزء هذا جواب عن السؤال الثالث وجه الجواب بان يقال لا نسلم ان في مسئلة النذر معنا بين الحقيقة والمجاز وهو انما يكون اذا كانا مرادين بلفظ واحد فلا نسلم ذلك لان النذر انما صار مرادا من اليمين الصنعية واليمين انما صارت مرادة بالنظر الى موجب الصنعة لا بنفس الصنعة فلا اجماع اذن بانه اتى كلمة لله او كلمة على في مثل هذا الكلام للنذر حقيقة وحكم الاجاب في الاجاب ينصرف ان يكون مراده اليمين مجازا لان ايجاب المباح يمين وسيجيء ذكره وهذا كما انه يشترط العوض فانه يشترط ايضا حتى يمنع الرجوع قبل القبض ومنع انها حتى يكون للشفيع الشفعة بعد القبض وكونها نائبة عنها باعتبار الصورة وهي قوله وهبت وكونها بيعا باعتبار المعنى وهو مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي ولا منافاة بين الواجب بالنذر وبين الواجب باليمين فيجتمعان لان الاول واجب لحقه تعالى والثاني واجب لغيره كمن حلف على اداء الخبر اليوم فلم يؤد يجب عليه القضاء والكفارة القضاء باعتبار تحقق سبب الوجوب ولم يسقطه والكفارة باعتبار اليمين ان تقول الله تعالى بلفظ على واليمين تحت بلفظ لله لان اللام تحتمل ارادة البناء فاذا نوى اليمين يجعل مستعيرا عن البناء كما في قولك ابن عن اثر كذا فلا يلزم تحقيق اجتماع الحقيقة والمجاز من لفظ واحد حتى كما نما مرادين من لفظين مختلفين نحو اعلم اقصد قالوا في قوله يمين موجبه ان الموجب هو الوجوب لا الايجاب لكن استعير الايجاب للوجوب لان الايجاب ملزمه فاقول هذا تكلف منهم لان حقيقة الايجاب يمكن ان يراد فانه يجاز الان قوله على لما كان موضوعا للايجاب كالشراء وضع للملك يكون الايجاب موجبه لا محالة قوله وهو الايجاب اي ايجاب المباح والمباح ما تخير الفاعل فيه بين الترك والتحصيل شرعا كذا قال صاحب المنار ان قوله لان ايجاب المباح ينصرف يمينا لانه يستلزم تحريم المباح لان قبل النذر على الصوم كان له ولاية الترك والتحصيل فبعد النذر وهو ايجاب المباح صار مما ترك واجبا مما ترك فكان لك تحريم المباح يستلزم ايجاب المباح ايضا لان قبل التحريم كان الترك والتحصيل سواء فبعد التحريم

صار واجبا تركه حراما مباشرته فلزم من الحكم بالمباح تحريم المباح وهو المراد
تحريم المباح الحكم بالمباح وهو الترك ايضا وتحريم المباح ممتنع بالنص فكذا الحكم
الى الحكم بحرمة قال تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم اي قد شرع الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهو الكفارة الواجبة شرعا فسمي
التحريم يمينا قوله وهذا كشراء القريب وخه التشبيه ان المشبه به
يتذر وجوبه يمين وهما متغايران والمشبه به بصيغته ملك وموجبه حر مؤبد وهما
متغايران وانما قلنا هذا كما يلوح في وهمك ان في المشبه شرط لبوب اليمين وفي المشبه
به ليست بشرط لوقوع العتق على القريب فكيف يصح التشبيه وقولنا يحرم موجبه
لان ذاته مثبت للملك لمحل ان يكون الموضوع لاثبات الشيء موضوعا لازالته
والتحرير مثل لا مثبت فصار شراء القريب باعتبار ذاته مثبتا للملك وباعتبار موجبه
وهو الملك اعتاقا مزيلا للملك ومثل هذا لا يكون تمانعا بين الحقيقة والمجاز قوله
ومن حكم هذا الباب اي هذا النوع وهو نوع الحقيقة والمجاز قوله لان المستعار
لا يراد الاصل وانما كان كذلك لان وجود الحقيقة مستغرق عن وجود المجاز ووجود
المجاز ليس مستغرقا عنها فكون الحقيقة اقوى بالارادة اولى ولان الحقيقة لا يصح نفيها
اصلا والمجاز يصح نفيه الا ترى انك لو نفيت اسم الاسد عن مسماه وقلت ليس بأسد
كذبت واذا نفيته عن الشجاع وقلت انه ليس بأسد صدقت ولان الحقيقة لا تحتاج
في دلالتها على المراد الى قرينة زائدة بخلاف المجاز فانه لا بد يحتاج في دلالته على المراد الى
قرينة زائدة الا ترى انك اذا قلت رأيت اسدا لا يحمل السامع على المجاز الا بدلالة
الحال او بقولي لكلام كما اذا قلت مثلا رأيت اسدا يرمي حيث يدل الرمي على المجاز وهذا
لان المقصود من الكلام هو الافهام وفي المجاز اخلال بالافهام اذ المرسل الدليل
على المراد فصارت الحقيقة اولى ان تكون مرادة الا اذا تعذر ارادة الحقيقة
حينئذ يصار الى المجاز صيانة للكلام عن التعطيل مثال ما ذكره في الجامع
الكبير اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدا فانتما طالقان فولدت احداهما ولدا
وقع الطلاق عليهما لان اجتماعهما على ولادة ولد واحد لا يتصور فيصار الى مجازه
كانه قال اذا ولدت ولدا وعلى هذا اذا قال اذا اجتمعتما فحيضة وقال اذا ولدتما

اوجبتما فهذا على ان يوجد من كل واحدة لان الحيض منهما يتفرق وكذا الولادة قوله
متعذرة الحقيقة متعذرة ومن المجوز ان المتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا
بضعوبة كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة حيث يتعذر اليمين على ثمرها لا على عينها من قبل
تعذر الامر اذا اضاف السبيل اليه والمجاز ما يمكن وصوله الا ان الشارع حجره اي
تركوه كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان فاتح حقيقة هذا الكلام وهو وضع
القدم حائلا ممكن لكن الناس هجروه فلهجرانهم الحقيقة صيرا الى المجاز صيانة لكلام الحالف
عن الالغاء قوله وعلى هذا قلنا اي وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة اذا كانت
متعذرة او مهجورة يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب
لان الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وازعة حرام
بهذا النص والخصومة اي بعينها فتكون حراما وما كان حراما لا يأتيه المسلم بنفسه
ولا يرضى لغيره مباشرته له يأتيه فيكون التوكيل بالخصومة مهجورا شرعا فصار
الى المجاز وهو مطلق الجواب فيكون المراد من هذا التوكيل هو كذا يصار الى المجاز
في المهجور العادي ثم الجواب نارة يقع مقررا ونارة يقع بالفا فالاول اقرار والثاني انكار
فكما يملك الوكيل الانكار من حيث انه جواب يملك الاقرار من حيث هو جواب ثم
اعلم ان المجوز المجاز كون الخصومة سببا للجواب واطلاق اسم السبب
من طرق المجاز وقد عرفته وقيل المجوز وقوع الجواب في مقابلة الخصومة فلما كان
كذلك سمي باسمها كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة فقوله لا نسلم ان اطلاق
اسم السيئة على الفعل الثاني مجاز بل هو حقيقة لان السيئة فعلة من ساء يسوء
على وزن يشوء عليه حكم الطبيعة مثل ذلك الفعل والفعل الثاني مثل الثاني لا لو
في هذا المعنى ولئن سلمنا انه مجاز لكن لا نسلم ان المجوز ما قالوا من المقابلة بل المجوز
كون الفعل الاول سببا لاستحقاق الفعل الثاني والاول سيئة فسمي الثاني باسمها
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وثمرة اضراف التوكيل بالخصومة الى مطلق
الجواب تظهر فيما اذا ادعى رجل على آخر الفا مثلا فوكل المدعا عليه رجلا بالخصومة
ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي ان الالف لازم على موكله او وكل المدعي رجلا ليخاصم
المدعا عليه فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز واقراره في غير مجلس

القاضي لم يحنث استحسانا اعتبارا بحنيفة ومحمد جلافا لابي يوسف لانه يحنث من الوكالة عندهما
وعند زفر والشافعي للحنث في الوجهين وهو قول ابي يوسف اولا لما انه مامور بالخصومة
وهي المنازعة والاقرار مسالمة وبينهما مضادة قلنا لانسلم انه مامور بالخصومة وهي
حرام بالنص ولا يجوز ان يامر المسلم بالحرام مسئلة اخرى قالت الخصومة محمودة
شرعا صارت الى المباح وهو الجواب الشامل على الاقرار والانكار الا ان ابا يوسف يقول
اقراره لا يحتمل مجلس القاضي كاقرار الموكل لتمامه مقامه والجواب ان الاقرار
غير مقصود اما اريد مجازا لانه جواب الخصم وموضع الخصومة مجلس القضاء فتقيد به
واما قلنا ان الاقرار جواب لان الجواب من جاب الفلاة اذا قطعها سمي به لكونه قاطعا للسؤال
والاقرار قاطع الخصومة لغة فكون جوابا كالانكار قوله الاترى يصح للاذن
مرادا الجنسية اذا كانت محمودة شرعا صار الى المجاز كالمحجور الهادي قوله لم
يتقيد بزمان صباه يعني اذا كلم بعد ما شاخ بحنث نصارى كانه قال لا يكلم هذا الشخص او
هذا الذات وكذا اذا حلف لا يكلم هذا الشاب ومسئلة الشاب مذكورة في الجامع الصغير
لفخر الاسلام وانما لم يتقيد الحلف الصبا والشباب لان الشرع امرنا بتحمل اخلاق الصبيان
ومدارات الفتيان وهذا من اعز الحرج قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
كبيرنا فليس منا على الوعيد الشديد بترك الترحم وفي ترك الكلام ذلك فيصار الى
المجاز صونا للمسلم عن الحرام بعد رد الانكار مع رعاية كلامه عن الالغاء فان قلت
سلمنا هذا اذا كان الصبي والشاب رشيدين اما اذا كان فيهما سوء سفاهة وخبث
فكاهة وقلة ادب وكذة شيء لانسلم ذلك لان اليمين اذا انعقدت على شيء فيه صفة
داعية الى اليمين تتقيد اليمين بتلك الصفة الاترى انه لو حلف لا يا كل هذا الرطب
لا يحنث اذا اكله بعد ان صار تمرا لان صفة الرطوبة داعية الى اليمين لانها تنفر
من غلبة الرطوبة حلاف الحالف على ان لا يا كل لحم هذا الحمل حيث يحنث وكل حال
اذا اكل لان لحم الكبش اصر من لحم الحمل فلم تكن صفة الصغر صالحة لكونها داعية
فلم تتقيدها قلت سلمنا ان اليمين تتقيد بالصفة الداعية لكن تركنا هذا الاصل
لكون الصغار مجورا شرعا لان قوله لم يرحم صغيرنا الاصل فيه بين صغير
وصغير فحملنا باطلاقه فان قلت لانسلم ان عدم تقييد اليمين بالصبا والشباب

ما قلتم من لزوم الحجران المحجور شرعا ثابت باعتبار اصل آخر مقرر بحجر في الكتب وهو ان الصغة
الى الاصبان لغو وفي الغالب معتبر بحقيقتها لو حلف لا يكلم صبيا او شابا يحنث بتقييد
اليمين بصفة الصبا والشباب قلت لانسلم ان الصفة في الاعيان لغو مطلقا بل
الصفة اذا كانت داعية الى اليمين تكون معتبرة الا ترى ان مسئلة الرطب والتمر
تقدم اليمين بها فلما لم يعتبر الصفة الداعية في مسئلتنا علمنا انها انما لم تعتبر لامر آخر
وهو لزوم الحجران المحجور شرعا حلاف ما اذا حلف لا يكلم صبيا او شابا يحنث تقييد باليمين
بصفة الصبا والشباب وان كان يلزم الحجر ان المحجور شرعا لزم الحجر لان هناك ما
الصفة مقررة للذات فبدون تلك الصفة لا يبقى الذات المحلوف عليه ولو لم يعتبر
الصفة لم تتقيد اليمين بها وليس لاحد ان يقول كلامنا مجاز بل كلامه اصلا وفي ذلك ابطال افعليته
وهذا اذا دعيته والجاهة بالبهيمة بل الجمادات فالحجر ذلك ضارب اليمين مقيدة
تلك الصفة وان كانت حراما واليمين على الحرام تنعقد ايضا كما في قوله لينفلن فلانا او
لا يكلم اباه او لا يصلي الله الموقن قوله فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي
ليست بمهجورة شرعية ولا عادية بل كها قليلة الاستعمال ومجاز متعارف اي شايع استعماله
في عرف الناس اكثر من استعمال الحقيقة عند ابي حنيفة رضي الله عنه العمل الحقيقة او
هي اكل الحنطة قضما وشرب ماء الفرات كرعا وعندهما العمل بعموم المجاز اقول وهو
ما يجوبه الحنطة وشرب ما يجاوز الفرات فلما اعتبر عموم المجاز فالاجنبي مطلقا سواء
اكل الحنطة قضما او اكل خبزها وسواء شرب ما الفرات كرعا او اغترافا الا ان يعين الحالف
بعينه بحيث لا يحنث باكل خبزه عندهما ايضا وعليه نص الجامع الجليل الشهيد في الكافي
وبه صرح في المبسوط فعلم بهذا ان الاختلاف فيما اذا لم يعين قوله وهذا رجع الى
اصل اي كون العمل بالحقيقة المستعملة اولى عنده من العمل بالمجاز المتعارف وبالعكس
عندهما رجع الى اصل فوجه بنائه على هذا الاصل من حيث ان الحقيقة لما كانت عند
ابي حنيفة رضي الله عنه من حيث الكلام اعتبر لفظ الحنطة فقيدت اليمين بها كما في
وهي حجة سمر مشمومة البطن صالحة للبذر واعتبر للزرع لان ذلك حقيقة اللفظ
وعندهما لما كانت الحقيقة من حيث الحكم وهو المقصود كان المجاز وهو ما يجوبه الحنطة
وما يجاوز الفرات اولى لشمول المجاز فحرر اعلم ان ابا حنيفة وصاحبيه اجمعوا في امور

بحيث لكن حفظها اولا الاول ان المجاز خلف عن الحقيقة والثاني كون الاصل متصورا
الوجود والثالث المصير الى المجاز عند تعذر العمل بالاصل والرابع ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا الحكم ثم اختلفوا في ان الحقيقة في حق الكلام وفي حق الحكم فان
ابو حنيفة رضي الله عنه في حق الكلام يعني ان الكلام بلفظ المجاز وهو لفظ الاسد مثلا
كالملفوظ بلفظ الشجاع المفترس في تخاطبه الكامل في بابه من غير ان يكون حكم المجاز
ثابتا عن حكم الحقيقة بل حكم الحكم بالمجاز بطريق الاصالة وقالا الحقيقة في حق الحكم
فيصير الكلام بلفظ المجاز خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود فاما
المجاز فيشق الصور فجعله خلفا في المقصود اول منه في غيره فاذا ثبت هذا فالاكل
موضع انعقد السبب فيه للحكم الاصلي انعقد للحكم الخلفي والاكفارة في يمين المؤمن لما
لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة وفي اليمين المنعقدة
لما انعقدت للحكم الاصلي وهو البر انعقدت للحكم الخلفي وهو الكفارة هذا في مسئلتنا
في مسئلتنا وقوله لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني لما لم يرجع عبد الكلام في حق الحكم الاصلي
وهو البنوة لم يرجع في الحكم الخلفي وهو الحرية لان شرط الخلفية تصور الاصل وفي قوله
هذا ابني لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله لما تصور الاصل لم يتعذر العمل وهو
كونه ثابت النسب من الغير صحت الخلفية وهو الحرية ولابي حنيفة رضي الله عنه ان الخلفية
من حيث الكلام لان الحقيقة والمجاز بالاجماع من اوصاف اللفظ لان المجاز لفظ مستعمل
مقام لفظ لعلاقة بينهما فيلزم لا محالة ان يكون الخلفية في حق الكلام لا في الحكم
لان المتكلم يتصرف في اللفظ ويضعه مكان لفظ لحرم لفظ المجاز بحيث الحكم ابتداء
بطريق الاصالة كما ثبت الحقيقة ذلك الا ترى انك اذا استعرت لفظ الاسد لمن الهيكل
المخصوص للشجاع المفترس نقلته باللفظ عنه الى الشجاع لا المعنى لان المعنى لا يتصور انتقاله
اذ شجاعة الاسد باستعارة لفظ الاسد لم تزل عن الهيكل المخصوص وهذا ظاهر
ولانه لا بد من نجاة الاصل على الخلف ونجاته على الخلقية من حيث اللفظ لان الخلف
قائم مقام الاصل اما من حيث الحكم فلان الحكم الثابت بالمجاز مثل الحكم الثابت بالحقيقة
لان الحرية الثابتة بقوله هذا ابني مثل الحرية الثابتة بقوله هذا حر فلما ثبت ان الخلقية
في حق الكلام فلنا ان قوله هذا ابني لعبده الاكبر سنا منه صلح ان يستعار للحرية لان

شرط الخلقية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث الكلام لان قوله هذا ابني
من حيث الكلام صحيح لانه مبتدأ وخبر لكن تعذر اثبات البنوة وهو الحكم الاصلي فلا يضر
ذلك لان الخلقية لم تثبت في حكم فلا يضر قوله هذا ابني وبعد موجبه الحقيقي يتعين
المجاز بطريق اطلاق اسم الملزوم على اللازم او بطريق اطلاق اسم السبب وهو البنوة على
المسبب وهو الحرية وهي طريق من طرق المجاز فجاز فاذا لا يلزم ان كلام العاقل وفيه
من الفساد ما لا يخفى على احد والجواب عن الكل الذي قالا فانا لا نسلم ان
بطريق اللزوم بل بطريق الجواز الا ترى ان البنية تشترط في البيع ولا تشترط في الوصية
عند نا في المسائل الفروع على هذا الاصل كثيرة منها قال ابو حنيفة رضي الله
عنه تجوز الجمعة بالخطبة الفقير ة والصلاة بآيه تضمن علا بالحقيقة المستعملة
وهي ما يطلق عليه اسم الخطبة والقراءة وعندهما لا تجوز الا بالمجاز المتعارف وهو ما
يسمى خطبة وقراءة في العرف فان قلت ما الفرق بين هذه المسئلة حيث تثبت
الحرية بطريق اطلاق اسم السبب وبين ما اذا قال لامرأته وهي معروفة النسب هذه
بنتي او اختي او امي حيث لا تثبت الحرمة بطريق اطلاق اسم السبب وهو البنية او الاخوة
او الامية على المسبب وهو الطلاق والمسئلة في الكافي للحاكم الشهيد وفي المبسوط
قلت انما لم يثبت الطلاق بطريق اطلاق اسم السبب مجازا لان البنية او الاخوة
او الامية منافية للطلاق والشيء لا يستعار لما يضاده وبنا فيه وانما قلنا انها
منافية للطلاق لانها اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل فلا يبقى للطلاق الذي يقتضي
سابقة النكاح وجود اصلا فجلبت من هذا ان وجود كل واحد من هذه الثلاثة مما
لوجود الطلاق فلا جمعهما اصلا فلم يمكن استعارة واحد فيهما للطلاق لمنافاة محلا
البنوة والبنية في العبد والامة اذا قال هذا ابني او هذه بنتي حيث تثبت الحرية
لان البنوة او البنية اذا ثبتت لا تنافي العتق لان العتق يجامع البنوة والبنية الا
ترى الى قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلا يتحقق الطلاق حيث
لا يوجد منها اصلا هذا ما سنح به خاطري في بيان الفرق وقال شمس الائمة السرخسي
في المبسوط والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين العتق ان لا اقراره بالنسب في ملكه
موجبا فجعل ذلك الاقرار كناية عن موجبه مجازا وليس لاقراره بالنسب في ملك

النكاح موجب من حيث الاراده فلا يمكن اعماله بطريق المجاز واكثر ما في الباب ان يقال موجبه
فاصل النكاح فيجعل كانه صرح بذلك وجوده لاصل النكاح لا يكون موجبا للفرقة فكذلك
اقرانه بذلك يزيد بالوجود قوله ما لم يكن ما كان يعني وبينهما نكاح فقط وبه صرح في اصوله
قوله لاجماع الحقيقة اي لانها في قوله اي في قول الرجل او القائل وهو اكثر
حملة حالية فاعتبر على صيغة المبني للفاعل اي عتبر الوجنيفة قوله فصار الحقيقة
اول اي فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات فان حقيقة اكل الحنطة
وشرب الفرات غالبا وقليا مستعملة وحقيقة الشرب من الفرات وهي الكرع منه مستعملة
وهما كذلك غالبا وقليا مستعملة فلا يمكن الحكم بالحقيقة لان الحلف لارتزام الاصل على ما قلنا فيكون
الكلام بالمجاز راجحا بالذكر بالحقيقة قوله لانه اي لان الحقيقة اول باستعماله
اي لعموم المجاز لانه يتطلق على الحقيقة والمجاز فصار اول الى المجاز المتعارف صار
اول من الحقيقة المستعملة قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع لما
فرغ عن بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وهي خمسة انواع والاصل
على خمسة على قول ابي حنيفة رضي الله عنه خاصة اما عنده فما يترك الحقيقة بمعارضة المجاز
المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا قوله بدلالة العادة اي يترك الحقيقة بدلالة
العادة على تركها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان حيث يترك الحقيقة وهي وضع
القدم حقيقا بالي دار فلان بغير اسطة الحف وغيره ويراد به المجاز وهو الدخول بدلالة
العرف والعادة لان مقصود الحالف منه في العرف هو الدخول لا مجرد وضع القدم
قوله وبدلالة وضع محل الكلام اي ترك الحقيقة بدلالة لا يمكن الكلام على
كون الحقيقة غير مرادة كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة حيث لا يكون المراد عين
النخلة بل عرفها بدلالة محل الكلام وهي النخلة لان اكلها متعذر فيصرف اليمين الى
ثمرها مجازا بطريق اطلاق اسم الشبب على المسبب حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث وقوله
كما مر اشارة الى قائلين المسئلتين اعني مسئلة وضع القدم ومسئلة اكل النخلة وقوله
تعالى وما يستوي الاعمى والبصير من هذا القبيل اعني من قبيل ما يترك فيه الحقيقة
بدلالة محل الكلام لانه لما لم يمكن اجراء الكلام على عموم الشمول حمل على سبيل العموم كما
هو الاصل في كل موضع لا يمكن اجراء الباء على عمومه يراد منه الخصوص وانما قلنا

لم يمكن ارادة العموم لان البصر والاعمى والبصير مساواة من جهات من جهة الوجود ومن جهة
الحدوث ومن جهة الانسانية ومن جهة الجنسية المغيرة لكن انما اريد الخصوص
لكونه مشتقا وهو هنا تغايرها في عمى القلب وبصره والمعتمد على عمى الظاهر وبصره لان
ذلك معلوم بالحس والمشاهدة وكلام الحكيم القديم لا يحلو عن الفائدة ومن هذا
القبيل قوله عليه السلام الاعمال بالنيات لما لم يمكن اجراؤه على العموم حمل على الخصوص وانما قلناه لان كثيرا من الاعمال يصح بدون النية كغسل الجنابة وسائر القضاء
وكغسل الجنب يصح بدون النية بالاجماع وكذا اعمال البهائم والمجانين توجد بلا نية
وحقيقة الوضوء ايضا لا تحتاج الى النية لانه عبارة عن غسل ومسح والمسح والغسل
يوجدان بنية وبغير نية فلما لم يمكن ارادة الحقيقة من لفظ الاعمال بالنيات على عمومها
حمل على الخصوص من ان يكون الاعمال المستعارة للاحكام بطريق اطلاق اسم الشبب
على حكمه ثم الحكم نوعان متغايران احدهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد والآخر
حكم الآخرة وهو الثواب او العقاب وانما قلنا انهما متغايران لان حكم الآخرة يتعلق
بالعبد وحكم الدنيا يتعلق بالشرائط والاركان الا ترى ان من صلى في ثوب مغصوب
ثم علم ان ثوبه كان نجسا لا تجوز له صلاته لكن له ثواب ما صلى لصحة اعتقاده واذا
صلى رياء وسمعة يكون صلاته جائزة ولا يكون له الثواب فبتبين ان بين الحكمين تغايرا
وحكم الآخرة وهو الثواب مراد بالاجماع فلا يبقى حكم الدنيا مرادا او بعض الوضوء بلا
نية لا الاشتراك لانه مجاز له في موضع الاثبات بعين هذا عرف ان الشافعي ناقض في
كلامه حيث قال في فصل بئر عمر الحمار ضروري فالعموم له ثم في جنابة البئر يبقى
العموم مع انه لا يتيسر له ذلك لانه لا تجوز غسل الجنب بغير الثوب والبدن بالنية وهو
امر شرعي مات بالكتاب قال تعالى وثيابك فطهر وقال عليه السلام لا صلوة الا
بالطهارة والطهارة لا تحصل اذا لم يغسل الثوب والبدن عن الجنب قوله
وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الغموس وهو ان حلف امرأة فصدقت ان خرج فقال
الزوج ان خرجت فانت طالق فجلست خرجت لا تحنث والقياس ان تحنث لطلاق الكلام
والاستحسان ما ذكر كذا في الجامع الصغير فخرج الاستلام رحمة الله فهما تركت
الحقيقة وهي عموم الخروج بدلالة معنى في المتكلم وهو اخراج الكلام مخرج اللغو

يا السياق وفي الآية ترك الحقيقة من وجه آخر لان هو ليس بخارج من هذا المستمر اعني ان
حقيقة الخبر المستفاد من قوله من شاء فليكفر به السياق لان الخبر يقتضي ان لا يكون
المخبر مخاطبا في فعل ما اخبر والوعيد يدل على المخاطبة فيعلم ان الحقيقة الخبر فيه متروكة اعلم
انه لما ترك حقيقة الامر والخبر حمل على الانكار والتوبيخ مجازا كما قال الخبر الاسلام الرز
ثم قال بعض الشارحين وجوز المجاز هو المناسبة والمناسبة بين الامر والتوبيخ ثابتة من
حيث ان كلا منهما قاطعة بين المقدمتين قال الامر لطلب الفعل والتوبيخ لاعدامه قال قول
هذا الذي قالوا من جواز المجاز وحسن من العقول يرده العقول اذ يلزم من قولهم هذا ان
يصح استعارة الحيوة للممات والوجود للعدم والحلو للمر والسواد للبياض والشر للخير
والمرض للصحة والنهار لليل والنور للظلمة الى غير ذلك من كل ما لا يتم وبالعكس الوجود
مناسبة المعاقبة وبحق حينئذ ان يستعار الاسد الهزبر للضعيف الجبان لان
المعاقبة بسبب التضاد حاصلة بين القوي والضعيف وبين الحر والجبان والتحقيق
التوربشتي نفي استعارة المنافي للمنافي من قبل ان شرحه ثم هاهنا حقق هذا ومما ظهر لك
في قولنا وهي من الانوار الربانية والاسرار الالهية ان الامر اذا وجدت قرينة
دالة على تركه يستلزم الامكان والتوبيخ عادة كما اذا قال الرجل لعبده اقلايه
بما لا يعنيك فان بدنك يرتعد اسقوط العصا وهو جدير بتركه يكون المراد للرجل انكار لا استفهام
الان بما لا يعنيه لا امره به فيكون على هذا اطلاق الملزوم للازم الاعتقادي وهو
طريق من طرق المجاز مثاله ما قال في السير الكبير في الحديث اذا استأمن مسلما فقال له اذا
امن كان اما فان قال انت امن فسجد ما نافي لم يكن اما وان قال من ساعدا وليك
الطاعة يحمل المجاز لمناسبة من حيث التضاد الاترى انهم يحملون التقيض على النقيض كما في
وقد قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فالجواب عنه لا نسلم ان الحمل التقيض على
التقيض بطريق الاستعارة وكيف يقال هذا والمستعار من شرطه ان لا يراد به الموضوع
الاصلي وفيما قلتم من حمل التقيض لم ينقل اللفظ عن الموضوع الاصلي الى الموضوع
لمحل قابل الجزاء وهما تقيضان لم يترك عن موضوعه الاصلي وهل نظن احد ممن له
قليل تحري ان المؤمن صار مفهومه جيوانا والجواب عن قالوا في الآية من عند
بيان الحقيقة المهجورة فلا نعيد قوله وبدلالة اللفظ في نفسه اي يترك حقيقته

فصار كانه قال ان خرجت هذه المرجعة فانت طالق لان الجواب ينضم اعادة ما في
السؤال وانما قلنا ان الخروج عام لان كل تقييد لعلى مصدر نكره لان النكرة هي الاصل
على ما عرف والنكرة اذا وقعت في موضع النفي تعم كما في قولك ما رايت رجلا
امس ثم قولك رايت رجلا امس صرت كاذبا فلولا ان النكرة في موضع النفي تعم
لم تكن كاذبا لانك حينئذ تثبت رؤية رجل وتنفي رؤية آخر ومن الدليل على ان النكرة
في موضع النفي تعم صحة الاستثناء بان يقال ما رايت رجلا الا زيدا وعمرا ولولا
ان النكرة في موضع النفي تعم لم يصح اخراج ما قبلا بالاستثناء من حكم رجلا كما لا يصح ان
يقال رايت رجلا الا زيدا لحقيقة ان هذا الكلام يدل على نفي الرؤية عمن لو وقعت الرؤية
عليه لكانت واقعة على رجل ولا يكون هذا الا بعموم النفي في جميع الرجال لانه لو نفى الرؤية
عمن يتناوله اسم رجل مشكوك شايع في الجنس ومما يؤيد هذا قول الله عز وجل ولا يتبع مع
الله الها آخر لا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فاولئك
يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيما ومن تاب وعمل صالحا فانه يتوب الى الله
متابا والذين لا يشهدون الزور واذا مروا باللغو مروا كراما والذين اذا ذكروا بآيات ربهم
لم يخروا عليها صما وعميانا والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين
واجعلنا للمتقين اماما اولئك يجزون الغرفة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاما خالدين فيها
حسنت مستقرا ومقاما قل ما يعبؤا بكم ربي لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما
فاستثنى من الاثام من تاب وآمن وعمل عملا صالحا ومن الخلود في العذاب من تاب وآمن
وعمل عملا صالحا ومن عدم العبوء من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فعلم ان الاستثناء
من حكم رجلا كما لا يصح ان يقال رايت رجلا الا زيدا لحقيقة ان هذا الكلام يدل على نفي الرؤية
عمن لو وقعت الرؤية عليه لكانت واقعة على رجل ولا يكون هذا الا بعموم النفي في جميع الرجال لانه نفى الرؤية
عمن يتناوله اسم رجل مشكوك شايع في الجنس ومما يؤيد هذا قول الله عز وجل ولا يتبع مع
الله الها آخر لا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فاولئك
يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيما ومن تاب وعمل صالحا فانه يتوب الى الله
متابا والذين لا يشهدون الزور واذا مروا باللغو مروا كراما والذين اذا ذكروا بآيات ربهم
لم يخروا عليها صما وعميانا والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين
واجعلنا للمتقين اماما اولئك يجزون الغرفة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاما خالدين فيها
حسنت مستقرا ومقاما قل ما يعبؤا بكم ربي لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما
فاستثنى من الاثام من تاب وآمن وعمل عملا صالحا ومن الخلود في العذاب من تاب وآمن
وعمل عملا صالحا ومن عدم العبوء من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فعلم ان الاستثناء
من حكم رجلا كما لا يصح ان يقال رايت رجلا الا زيدا لحقيقة ان هذا الكلام يدل على نفي الرؤية
عمن لو وقعت الرؤية عليه لكانت واقعة على رجل ولا يكون هذا الا بعموم النفي في جميع الرجال لانه نفى الرؤية
عمن يتناوله اسم رجل مشكوك شايع في الجنس ومما يؤيد هذا قول الله عز وجل ولا يتبع مع
الله الها آخر لا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فاولئك
يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيما ومن تاب وعمل صالحا فانه يتوب الى الله
متابا والذين لا يشهدون الزور واذا مروا باللغو مروا كراما والذين اذا ذكروا بآيات ربهم
لم يخروا عليها صما وعميانا والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين
واجعلنا للمتقين اماما اولئك يجزون الغرفة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاما خالدين فيها
حسنت مستقرا ومقاما قل ما يعبؤا بكم ربي لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما
فاستثنى من الاثام من تاب وآمن وعمل عملا صالحا ومن الخلود في العذاب من تاب وآمن
وعمل عملا صالحا ومن عدم العبوء من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فعلم ان الاستثناء

بدلالة اللفظ في قسيم من غير دلالة السياق وعدم كما إذا حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لم يحنث بأكل السمك بلا نية كذا في التقويم فلم يحنث بأكل لحم السمك وهو لحم حقيقة فإن ترك الحقيقة وإرادة المجاز وهو لحم ناشئ من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة فإن قلت لا نسلم أن لحم السمك لحم حقيقة ولئن سلمنا أنه لحم حقيقة لكن لا نسلم أن اللحم الناشئ من الدم مجاز ولئن سلمنا أنه مجاز لكن لا نسلم أن في اللفظ دلالة على ترك الحقيقة قلت أما الجواب عن الأول فأقول أن لحم السمك لحم حقيقة لقوله تعالى لحما طريا والأصل في الكلام الحقيقة فمن ادعى المجاز يقع عليه إبراز الدليل وقد نص شيخ الإسلام في أصوله على أنه لحم حقيقة لكنه ناقص وأما الجواب عن الثاني فأقول أن إرادة اللحم الناشئ من الدم مجازا لأن لفظ اللحم هنا لا يصح أن يخبر عن الناشئ من الدم وغير الناشئ من الدم لما ذكرنا الناشئ من الدم هنا خاصا بالإرادة وإرادة الخاص من العام تكون مجازا لا محالة وأما الجواب عن الثالث فأقول أن في اللفظ دليلا على ترك الحقيقة لأن وجوه اشتقاق اللحم لغة تنبئ عن الشدة والقوة يقال لحم الحرب إذا اشتدت والتحم الحرباء إذا اشتد المكان وقويت ونقصان قوة لحم السمك ورخاوته ظاهر فيكون ناقصا في اللحمية من الناشئ من الدم والمطلق من الألفاظ ينصرف إلى الكامل وهو اللحم الناشئ من الدم هنا أو نقول المطلق من الألفاظ ينصرف إلى ما يتسارع إليه الفهم إلى لحم السمك الا ترى أن الرجل لو قال لغيره اذهب إلى السوق واشتر اللحم لا يفهم منه لحم السمك أصلا ولهذا ترى الناس يقولون أكل لحم السمك وأكل السمك فلما كان اللحم لحم السمك اصلا ولهذا ترى الناس يقولون أكل لحم السمك وأكل السمك فلما كان اللحم كذلك لم يتناوله مطلق اللحم وإن كان وإن كان ينبئ في القرآن لحما طريا لأن ينبئ الإيمان على العرف الآخر أنه لو حلف على أن لا يجلس على الوتد ثم جلس على الجدار لا يحنث مع أنه تعالى قال ولا تجلسوا وتادا وكذا إذا حلف على الإركب دابة ثم ركب كافرا لا يحنث وإن كان قال الله تعالى ان شر الدواب عند الله الآية لا يقال ان مثل هذا التقييد في لحم الآدمي والطير حاصل ولم يدل على نقصان لأنا نقول إنه ناشئ من الدم متكامل في المعنى المناسب من اللحم وهو النماء والاعانة للتعريف لا لكونه قاصرا ونظير هذه المسئلة قول الرجل كل مملوك لي حر حنث لا يتناول المكاتب لأن المكاتب قاصر في المملوكية لكونه مالكا يدا قال بعض الشارحين أن لحم السمك مجاز والدم الناشئ من الدم هو الحقيقة ●

قلت

قلت هذا الكلام ضعيف جدا لأنه يصير حينئذ لفظ الشحم المشروح كالضد من اللون والترياق من الزرع لأن مراد المصنف بقوله ولدلالة اللفظ إلى آخره بيان ترك الحقيقة بدلالة اللفظ وإرادة المجاز وليس فيما قاله الشارح الأمكن العرض لأن لحم السمك غير مراد بل المراد هو اللحم الناشئ من الدم فكيف يحصل ترك الحقيقة وإرادة المجاز فافهم فإنك بالفهم ترتقي عن حضيض التقليد إلى أوج عالم الاستدلال ● قوله فأكل العنب حنث وكذا إذا أكل الرمان والرطب لأنه يطلق على المفهوم من المطلق هو الاطلاق والمفهوم من المقيد هو التقييد وبينهما مغايرة بالاعتبار ثم التقييد كل يوصف لأنه لا يكون لقصور في المعنى وإنما لكون المطلق كاملا فيه فالأول كما مر في لحم السمك والثاني كهذه الثلاثة لأن فيها كمالا في معنى المفهوم أما الرطب فإنه صالح للبقاء ويستعمل فيه وكذا العنب وأما الرمان فإنه يستعمل للذة وارتوى روي عن علي أنه قال كل الرمان نفع كله وأكل السمك ضر كله وقليل السمك خير من كثير الرمان فلما كانت هذه الثلاثة فاكهة مفيدة لم يتناول اطلاق اسم الفاكهة إياها ● قوله لقصور في المعنى المطلوب وهو القوة والشدة وقوله بأن يكون دسوما ولا دسم في السمك بدليل سكونه في الماء لأن طبع الماء بارد وطبع الدسم حار وبينهما منافاة في الأول وهو لحم السمك وفي الثاني في العنب وإنما قال في العنب زيادة معنى على الفاكهة لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به أي يتنعم وتلذذ زيادة على ما يتغذى به قوام البدن قال تعالى فاكهين أي ناعمين فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع والعنب والرمان والرطب يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد وهو زيادة منافع للإطلاق ومما يستدل به على صحة مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه في هذه المسئلة قوله تعالى وعنبا إلى قوله وفاكهة وقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان لأن العطف يقتضي المغايرة فإن قلت ما الفرق بين الطرار وبين ملحن فيه حيث لم يحكم الشارح في الطرار بطريق الدلالة لوجود زيادة جذف في الطرار ولم يثبت في العنب والرمان والرطب حكم الفاكهة بطريق الدلالة لزيادة معنى وهو حصول العذار والبقاء بهذه الثلاثة قلت الفرق بينهما أن هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهية لأن اسم الفاكهة على الفاكهة كامل يدون ذلك المعنى والزيادة على الكامل نقصان كالاصبع الزائدة والسن الشاغية والشعر

قلت

الزيادة في الصلاة حيث يحتاج إلى الجابر وهو سجود السهو والجابر انما يكون في الناقص خلاف الطرار فان السرقة بفعل الطرار تمت غايتها اذ فعل السرقة في الطر موجود مع زيادة معنى مؤكد اياه غير مناف له وهو مساورة عن اليقظان المغفل ليتمكن منها فلا تسمية السرقة بالطر نهايتها واكملت بلوغها غايتها فلا يكون في الطر زيادة على الكمال لان الكمال يحصل به خلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلاثة لان ذلك المعنى ناقص لغيره فيكون الزيادة عليه مقصودة والتكلم امر زائد غير مقصود فيكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان هذا ما قيل والكشف عن الانوار الالهية والاجوبة الالهامية وقد فرق البعض غير هذا قوله واما الصريح لغة ان الصريح لغة هو الخالص من كل شيء يقال لبن صريح اذا ذهبت رغوته وخلص منها وقد صرح بالضم صراحة وصروحة والصريح الظاهر ومنه حتى انقضى صرح الظهور وارتفاعه يقال فلان صرح بكذا اي اظهره ما في قلبه وفي عرف الشرع اسم لما هو ظاهر المراد بنفسه من غير حاجة الى النية والكناية اسم لما استتر المراد منه ماخوذ من قولهم كنيت الشيء وكنوته اذا استرته ثم كل واحد من الصريح والكناية على نوعين حقيقة ومجاز اما الحقيقة من الصريح فكقولك بعت واشتريت وما يجري مجراهما من قولك انت طالق وانت حر وغيره والمجاز من الصريح كما مر قبل في قوله لا ياكل من هذه الحنطة ولا يشرب من الفرات وكذا ما يجري مجراه مثل قوله لا ياكل من هذه النخلة واما الحقيقة من الكناية مثل هاء الغائبة وكاف الخاطبة وغيرهما من الفاظ الضمائر وكقولك ابو زيد اذا كنيت به عن عمرو والمجاز من الكناية مثل كناية الطلاق كالبائن والحرام والخلية والبرية وغيرها فاعلم ان الفقهاء يسمون ما فيه عرفية الافهام كناية سواء كان حقيقة او مجازا اما الفاظ الكناية والبيان فيسمون ذكر الرديف وارادة المردوف او ذكر اللازم وارادة الملزوم كما وبالعكس مجازا كقولك فلان كثير رماد القدر اذا طويل النجاد للشجاع والطويل القامة بطريق اطلاق اسم اللازم وارادة الملزوم لان الجود يستلزم كثرة الاضياف عادة وهي تستلزم كثرة الايقاد وهي تستلزم كثرة الرماد فصار كثرة الرماد لازما لوجود الجواد لان لازم اللازم لازم الشيء لازمه فيكون كناية وكذا طويل النجاد للطويل لان طول القامة يستلزم طول النجاد على حسب قامة الرجل فيكون

ذكر اللازم وارادة الملزوم والنجاد حمالة السيف ونظير الجابر قولك رايت اسدا يرمي للشجاع الكامل في شجاعته لان فيه ذكر الملزوم وارادة اللازم ثم اعلم ان بعض من لا خبرة له ولا دربة بطرق ان الكناية من باب المجاز وليس كذلك لان المجاز استعمال اللفظ لغير ما وضع له لاتصال بينهما اذا وضعي كما عرف من قبل والعرب تسمي طرفي البعير بصاب كناية كما عرفت لما بينهما من اتصال ولا اتصال هنا وتكني عن الهيئ بالبيضاء وعن الصدر برابي الهبيدا ولا اتصال بين الاسمين يوجب ان يسمى احدهما بالآخر فثبت كناية لانه يراد بها خلاف ظاهرها فتباين ما بين المجاز والكناية وايضا لا يلزم من ارادة الكناية اثبات الحقيقة خلاف المجاز الاترى انك قولك فلان كثير الرماد لا يستتبع كثرة الرماد من ارادة الجواد وكذا لا يستتبع طول النجاد من ارادة طول القامة بخلاف الاسد اذا اريد به الشجاع واريد به حقيقته وهي البهيمة المخصوصة يلزم المحال الذي يقضي منه العجب فعرف هذا عرفت ان الكناية من باب الحقيقة غير ان افهامها اسهل من افهام المجاز فلا تغفل

ق

ح

التقويم سمي الحمار الذي لم يعارف كناية لانه لم يظهر مراده قوله لا حقيقة تاكيد
لما قبله قوله لانها معلومة المعاني دليل لقوله سمي مجازا الخ يعني اطلق اللفظ
وارادة قوله اعتدي هذا استئناف من قوله ولذلك جعلها بوائن اي جعلها الكنايات بوائن
الا ترى قوله اعتدي حيث جعلناه رجعيا الان توجيهه وهو الاعتداد عبارة عن الحساب ولا اثر لهذا
في قطع النكاح قوله في النكاح اي في قطع النكاح قوله والاعتداد يحمل الى الخ
بان يقال اعتدي اتم او انعمي او الحوري او اللوري او الحباياب فتبدل لها قوله فاذا
نوى الاخر اي اذا نوى الزوج الخ يخص من قوله اعتدي وجب به اي بقوله اعتدي قوله
فيقضا اي من حيث لا يصلح الاول للاستدلال لا يصح الاتيان بجعل الطلاق قبلة ثانية فتبين
الطلاق مقتضى لقوله اعتدي فصيرته كانه قال فطلقتك فاعتدي فهذا اذا كانت المراة مدخولة
اما اذا كانت غير مدخولة يجعل قوله اعتدي مستعارا للطلاق قصدا من غير ان يقصد حكم
العدة لانا لطلاق على ما عليه الاصل علة العدة فيكون العدة معلول الطلاق نظرا الى الاصل
واستعارة المعلول للعلة او على العكس طريق من طرق المجاز على ما سبق ذكره فاحفظه كيلا
تصل شبهة الحاشا هي ملا يعيد واما قلنا ان الطلاق على ما عليه الاصل علة العدة لان
النكاح عقد يمنع شروع المصلحة الوالد والتاسل ولا تفوت الا بالدخول فيكون الدخول
مقصدا اصليا وغرضا كليا والطلاق قبل الدخول يكون من العوارض فلا مدخل للعوارض في
قواعد الشرع قال الشارحون انما لا يجوز استعارة الحكم لسببه اذا كان الحكم مخصوصا
به اما اذا كان مختصا به فيجوز لانه حينئذ يصير بمنزلة العلة مع المعلول فاستعارة
النكاح للبيع والطلاق للاعتاق لا يجوز عندنا لانه كما يثبت ملك المتعة بالشراء يثبت بالهبة
والارث والوصية وكذلك زوال الملك المتعة كما يثبت بالعتق يثبت بالرضاع والمصاهرة
فلا يجوز الاستعارة في مثل هذه الصورة لعدم الاختصاص وانعدام الاختصاص الموجب للاستعارة
يجوز للاستعارة واما اذا وجد الاختصاص فلا يمتنع ذلك لسبب فيجوز استعارة احدهما
قال المحقق الباراني عصمه الله تعالى واذا العتب لانه لا يثبت للحر من العتب عندنا
اذ الحر هو الذي من بدء العتب الاول واشتد فكذلك هاهنا لا تصور العدة شرعا بدون
الطلاق على ما عليه الاصل هذا حاصل ما قالوا واقتراعه من الحاشا هي على هذا وقال هذا
جواب لا طلاق محتمة فان العدة اذا تركن بائنة في الطلاق قبل الدخول في كون محتمة به

والقطع من غير ان يحمل اي هيئة الالفاظ ولذلك اي لاجل وجوب العمل موجبها جعلنا
هذه الالفاظ بوائن لا يمان وعرف الشرع علما بحيثما بوائن الالفاظ وهي البينونة وغيرها قوله
الاتي قوله اعتدي هذا استئناف من قوله ولذلك جعلها بوائن اي جعلنا الكنايات بوائن
الا ترى قوله اعتدي حيث جعلناه رجعيا الان توجيهه وهو الاعتداد عبارة عن الحساب ولا اثر لهذا
في قطع النكاح قوله في النكاح اي في قطع النكاح قوله والاعتداد يحمل الى الخ
بان يقال اعتدي اتم او انعمي او الحوري او اللوري او الحباياب فتبدل لها قوله فاذا
نوى الاخر اي اذا نوى الزوج الخ يخص من قوله اعتدي وجب به اي بقوله اعتدي قوله
فيقضا اي من حيث لا يصلح الاول للاستدلال لا يصح الاتيان بجعل الطلاق قبلة ثانية فتبين
الطلاق مقتضى لقوله اعتدي فصيرته كانه قال فطلقتك فاعتدي فهذا اذا كانت المراة مدخولة
اما اذا كانت غير مدخولة يجعل قوله اعتدي مستعارا للطلاق قصدا من غير ان يقصد حكم
العدة لانا لطلاق على ما عليه الاصل علة العدة فيكون العدة معلول الطلاق نظرا الى الاصل
واستعارة المعلول للعلة او على العكس طريق من طرق المجاز على ما سبق ذكره فاحفظه كيلا
تصل شبهة الحاشا هي ملا يعيد واما قلنا ان الطلاق على ما عليه الاصل علة العدة لان
النكاح عقد يمنع شروع المصلحة الوالد والتاسل ولا تفوت الا بالدخول فيكون الدخول
مقصدا اصليا وغرضا كليا والطلاق قبل الدخول يكون من العوارض فلا مدخل للعوارض في
قواعد الشرع قال الشارحون انما لا يجوز استعارة الحكم لسببه اذا كان الحكم مخصوصا
به اما اذا كان مختصا به فيجوز لانه حينئذ يصير بمنزلة العلة مع المعلول فاستعارة
النكاح للبيع والطلاق للاعتاق لا يجوز عندنا لانه كما يثبت ملك المتعة بالشراء يثبت بالهبة
والارث والوصية وكذلك زوال الملك المتعة كما يثبت بالعتق يثبت بالرضاع والمصاهرة
فلا يجوز الاستعارة في مثل هذه الصورة لعدم الاختصاص وانعدام الاختصاص الموجب للاستعارة
يجوز للاستعارة واما اذا وجد الاختصاص فلا يمتنع ذلك لسبب فيجوز استعارة احدهما
قال المحقق الباراني عصمه الله تعالى واذا العتب لانه لا يثبت للحر من العتب عندنا
اذ الحر هو الذي من بدء العتب الاول واشتد فكذلك هاهنا لا تصور العدة شرعا بدون
الطلاق على ما عليه الاصل هذا حاصل ما قالوا واقتراعه من الحاشا هي على هذا وقال هذا
جواب لا طلاق محتمة فان العدة اذا تركن بائنة في الطلاق قبل الدخول في كون محتمة به

قوله لانها معلومة المعاني دليل لقوله سمي مجازا الخ يعني اطلق اللفظ
قوله لا حقيقة تاكيد
قوله لانها معلومة المعاني والكناية
قوله والبينونة والحرمة
قوله اي في قطع النكاح
قوله والاعتداد يحمل الى الخ
قوله فاذا
قوله اعتدي
قوله وجب به اي بقوله اعتدي
قوله فيقضا
قوله الى البينونة اي الى بينونة الطلاق
قوله وجب العمل موجبها اي باحكام هذه الالفاظ وهي البينونة والحرمة

وأما قوله لهذه العدة بما يكون مختصا بالطلاق فلنا لا نسلم وذلك لأنا العدة كما تثبت بالطلاق تثبت بالوفاة فلا يصح الاستدلال وأما استدلاله لهذه الآية استدلال فاسد لأن ذلك من شبهة التي ياسم ما يؤول إليه كما في قوله تعالى إنك ميت وإنهم ميتون وأما قولهم للخمر لا يكون الا من العنب فلنا الخمر كما تتخذ من العنب كذلك تتخذ من التمر يؤيده قوله عليه السلام الخمر من هاتين الشجرتين وأشار إلى النخل والكرم والحمل الثاني قال الأولى أن يقال الطلاق يثبت بطريق الاقتضاء قبل الدخول وبعده فإن قوله اعتدي لا يمكن تصحيحه الا بتسبق الطلاق وتجديد لا يرد الاشكال ولا حاجة إلى تكلف آخر هذا حاصل ما قال الخابقاني وقوله

أما الجواب عن قوله العدة اذا لم تكن ثابتة في الطلاق قبل الدخول أني تكون مختصة به فلنا نحن لا ندعي اختصاص العدة بالطلاق ان تكون العدة موجودة لا محالة بعد الطلاق بل ندعي ان الطلاق علة لها غير أن علة العدة والطلاق قبل الدخول من العوارض على ما سنوضحه فلا يكون فاعلا وأما الجواب عن النقض الثاني فقوله العدة في حياة الزوج لا يمكن ان تكون عدة وفاة وكلامنا في حال حياة الزوج تكون العدة مخصوصة بالطلاق

وأما الجواب عن النقض الثالث فقوله لا نسلم ان تسمية الشيء ما يؤول اليه مثابة لاستعارة المسبب للسبب فالاول ان نفهم الكلام عليه ونقول استعارة المسبب للسبب ثابتة في هذه الصورة اما لا فان لك نعم فاني دليل قوي من مساعدة الخصم وان لك لا فقد كانت لان السبب ما قد يكون مفضيا إلى الشيء والعنب ايضا قد يفضي إلى الخمر فيكون المدعى ثابتا وأما الجواب عن النقض الرابع فقوله قال اهل اللغة الخمر التي من ماء العنب اذا غلى واشتد وخلاف غيرهم فيما يتعلق بالوضع لا يضر وأما الحديث فالمراد به بيان الحكم لانه عليه السلام مبعوث لبيان الاحكام لا لبيان الاسماء بان قال هذا اسمه مدر وهذا اسمه حجر وهذا اسمه حمار وهذا اسمه فرس وهذا اسمه رجل وهذا اسمه انثى الى لا يخفى لان ذلك يعلمه كل واحد من الحاكة والزناة فضلا عن اهل العلم فلا يحتاج الى بيان انما قاله انا طلاق يثبت بطريق الاقتضاء قبل الدخول وبعده فان قال ليس شيء عندي من فرج البصر وانعدم النظر لان ثبوت المقتضي ضروري لتصحيح المقتضى والكاتب بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فهنا المقتضي وهو العدة لا تثبت بما قبل الدخول فكيف يثبت المقتضى وهو الطلاق والحمد لله الذي

هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وجوز ان يقال القياس ان لا يجوز استعارة المسبب للسبب لما انه متأخر لا تصل الا تأخر وناه بالجزء خلافا للقياس وقوله استعير في معنى المنصوص من كل وجه فالتقدير قوله خلية اعتدي مستعارا محضا عن الطلاق وكانه قال عبارة عن الطلاق لانه كان من حق التركيب ان يقول مستعارا محضا للطلاق لان الطلاق مستعار له لا مستعار منه قوله لانه سببه اي لان الطلاق سبب لاعتداد اي علته قوله الحكم وهو الاعتداد لسببه اي علته وهو الطلاق والطلاق الثاني لسببه راجع الى الحكم قوله وكذلك قوله استبرئي رحمك واستبرأ الرحم طلب براءة الرحم وهو يحتمل ان يكون للوطء او الطلاق فاذا زال الاحتمال صار كقوله اعتدي فيثبت الطلاق بعد الدخول قبله وقيل الدخول استبعاد واما أورد حديث سودة بعد قوله استبرئي لان استبرئي بمعنى اعتدي لانه تفرع بما هو المقصود من العدة وهو تعرف براءة الرحم فصار ما لو ورد في فتدي وارد في استبرئي لانه في معناه وسودة احدى زوجات النبي صلى الله عليه انها سودة بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس واسم امها الشموس بنت قيس بن زيد بن عمرو بن لبيد الانصارية تزوجها السكران بمكة وطلقها ثم راجعها ووهبت يومها لعائشة رضي الله عنهما وتوفيت سودة في آخر زمان عمر رضي الله عنه فال عبد الله بن محمد بن عقيل تزوجها النبي عليه السلام بعد عائشة وخالفه قتادة والزهري واكثر اهل العلم فقالوا تزوج بعد موت خديجة سودة ثم عائشة رضي الله عنهن قوله وكذلك البائن واجبة قال الصدر الشهيد في الجامع الصغير قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواجبة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة تخصيصها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان سكن ولم يحرك فيحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف اي عند ابي حنيفة واجبة رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال ثمامة مستبحا لا يقال الكل على الاختلاف لان العامة لا يعربون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم رجع الى العامة على هذا قوله فعلى هذا يحتمل صفة المراة اي سواء كانت واجبة بالنصب او بالرفع او بالسكون يحتمل هذين الوجهين اما اذا كانت واجبة بالنصب بان قال انت واجبة تحمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واجبة على تقدير حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه كقوله تعالى وعندهم قاصرات الطرف

غيرانى بنا قاصرات الطرف وانما قدرنا تؤنثا طالق لان المبتدا لابد له من خبر فخذ في الخبر
لانه جايز كانى قوله كنت واحدة على عدد كنت لان حذف الفاعل في خبر كان جايز كقولهم
الكلام على هذا ان كنت واحدة على عدد كنت فكذا في الخبر كان جايز كقولهم
ان خيرا فخير اى ان كان عمله خيرا فخير او خيرا فكون على هذا معنى قوله انت واحدة ان
كنت واحدة بنا العالم في قوة الجمال او كثرة المال او رونق الحال او سعة البال او بالعكس
وانما اذا كانت واحدة بان يقع فيحمل بعدا للمراة بان يقال انت واحدة بنا العالم في هذه
الاوصاف ويحمل بعدا للطلقة ايضا على حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة
المضاف اليه مقامه اى انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه
فصار انت طلقة واحدة ثم حذف الموصوف وهو طلقة واقيم صفته مقامه فصار انت واحدة
بنظير قوله لاسودة وقد جعلتين من رحمة اصبعا اى ذا مساحة اصبع فانهم والجرمة
الجملة المعلومة بعدها الزاي المكسورة اسم قبيلة من باهلة والضمير في جعلتني
للمرسل واما اذا كانت واحدة بالنون فيحمل هذا من الوجهين ايضا اعني صفة المراة
ونعتا للطلقة لان الوقف لا يخلو اما ان يحمل على واحدة بالرفع او النصب وكل واحد
منهما يحتمل وعلى ما قلنا فان قلت كيف يحتمل واحدة بالرفع واحدة صفة المراة
والصفة من شرطها ان تكون موافقة للموصوف في التعريف وهنا ليس كذلك لان الموصوف
وهو انت معرفة والصفة وهي واحدة نكرة قلت قوله انت واحدة ان
الواحدة صفة المراة باعتبار الحقيقة لا باعتبار مصطلح النحاة فان الخبر صفة ايضا في
الحقيقة الا ترى الى قولك زيد منطلق فان لفظ منطلق في الحقيقة صفة لزيد غير
ان النحاة على حسب الاصطلاح لا يسمونه صفة بل يسمونه خبرا قال ابن الحميد رضي
الله عنه انما استقصيت في هذا الموضع لان احدا قبلي لم يكشف قناع هذه المسئلة مثل
فليس الخبر كالعباية قوله كان دلالة على الصريح اى كان قول الرجل دلالة
على الصريح هذا اشارة الى وقوع الطلاق رجعيا وعند الشافعي لا يقع شئ وان نوى
لانه صفة المراة لا يحتمل الطلاق قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الطلاق بل هو يحتمل الطلاق
وغيره على ما قلنا فاذا نوى ما يحتمله لفظه بنيته غير ان الواقع رجعي لان الوقوع بطريق
الاستمرار فيصير كانه صرح المضمر قوله لانه عامل لا موجبه لان موجبه وهو التوقيت

لا اثر له في قطع النكاح بخلاف البائن والحرام والبتة لانها عوامل يحقايقها وهي البينونة والحرمة
وقطع النكاح قوله هو الصريح لان الصريح من وضع الكلام هو الافادة والبيان فلا
يحصل ذلك في الكناية الا نهما فلا تكون اصلا الا ترى انها تتوقف على النية والصريح لا
قوله ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة حتى اذا قال لاجنبية
صدقته شقص آخر يقوله صدقت لا يجب على المصدق جعل القذف لان تصديقه عمل وتوجه
بان قال صدقت من قبل فلم كذبت الان وعلى هذا لو قال انا منك برآن ولا اتى زنت لا يحد
لانه تعريض وليس بصريح وعلى هذا اذا قرن لفظ الاخذ في الشرعة قوله والقسم
الرابع في معرفة وجوه الوقوف الوقوف اي طرق الوقوف وهي اي الوجوه وجه المحصل ما
يستدل به على الحكم لا حاجة اما ان يكون مذكورا او لا فالاول لا حاجة انا ان يكون مقصودا
بالتكرار او لا فالاول العبارة والثاني الاشارة وان لم يكن مذكورا فلا حاجة اما ان يدل
عليه المذكور لغة او شرعا فالاول هو الدلالة والثاني هو الاقتضاء والاول
المستند اليه مذكورا او لا فالمذكور اما مقصود او لا وعلى الاولين وغير المذكور اللغوي
او شرعي وما الاخيران قوله اما الاول اي العبارة واما قال الاول ولم يقل
الاول على ما قبل القسم الاول والضمير البارز في لاجله والمستتر في اريد راجعان الى ما
والضمير البارز في به راجع الى الكلام قوله واريد به قصدا قوله ليس فيه
زيادة فليته لان الشئ اذا سيق لاجله الكلام يكون ذلك الشئ مرادا قصدا لا محالة
لانه اذا لم يكن مرادا قصدا لم يسق الكلام لاجله فلزم العبث تعالى الشارع عن ذلك
علوا كبيرا اثم اقول لما المصنف رحمة الله ما سيق الكلام لاجله بنسبة المستدل
لكان اول الخارج من الحد النص لان النص انما هو الذي سيق الكلام لاجله غير ان النص
فيه لا من حيث هو المستدل بل من حيث المتكلم والمحمل ان المصنف ترك هذا القيد اعتمادا على
الاستدلال قيل هذا قال بعض الشارحين في الفرق بين النص والعبارة ان النص من
اقسام النظم والعبارة من اقسام المعنى فاقول هذا مجرد ادعاء لا برهان عليه لان
الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود وما لما كانا مشتركين في الحد لا كلا
منهما هو الموصوف لاجله الكلام وجب ان يشتركا في المحدود الا ترى ان زيدا لما كان حيوانا
ناطقا كان انسانا للاشتراك في الحد الاشتراك في المحدود وهنا لما لم يكن فيه

لما كان لكل واحد منهما حد واحد وهو الذي يسوق الكلام لأجله كان حقيقة كل واحد منهما
حقيقة الآخر بعينه فلو قلت هذا من قبيل الظهر ينبغي ان يكون ذاك من قبيل الظهر ولو
قلت ذاك من قبيل المعنى ينبغي ان يكون هذا من قبيل المعنى لما قلنا على ان في قوله هذا قضاء
لما قالناه في شرحه اولا بقوله العبارة هي لنظم المعنوي المسوق له الكلام وحده الناقض
اه حد ذا العبارة بالنظم الذي من اقسام المعنى والصحيح هو ما قلناه اولا بقولنا ما سيق
الكلام لاجله بنسبته المستدل فافهم قوله والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول
الى الاشارة ما هو الثابت بنظم الكلام مثل العبارة غير ان الاشارة لم يسق الكلام لاجلها
فان قلت ما الفرق بين الظاهر والاشارة وكل واحد منهما لم يسق الكلام لاجله
ومع ذلك اورد المصنف الظاهر في القسم الثاني الاشارة في القسم الرابع قلت
الفرق بينهما من حيث ان الظاهر يعرفه الشامع العربي في اول ما قرع سمعه من غير
تامل فيه بخلاف الاشارة حيث لا يعرف في اول الوهلة بل بنوع تامل واستدلال من غير
ان يراد على نفس الكلام او يتغير عنه ثم اعلم ان نظير العبارة والاشارة في المحسوس
اذا نظرت الى غلامك فرايته ورايت اخر من موجري عينيك همة وبسره ما قصدت
بالنظر اليه فهو بمنزلة العبارة والذان رايتهما من جانبيك موجري عينيك من غير
ان تكونا مقصودين بالنظر اليك فبمنزلة الاشارة قوله كالذي في قوله تعالى هذا
نظير للعبارة والاشارة جميعا قوله اشارة الى ان المثل هو ما ثبت انه الله
تعالى انما هو فقراء والغير على الحقيقة من لا يملك له فيلزم من كونهم فقراء ان يزول
المثل الذي هو مملوك فيكون الغير من لا يملك له فيكون الغير من لا يملك
له تحقيقا للتضاد فيفيد هاتين الاشياء ومن نظير العبارة والاشارة قوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الى قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر سيقت الاية لبيان احلال المفطرات الثلاث جميع الليل
وفيها اشارة الى ان الجنابة لا تفسد الصوم لانه لما باشر في الجزء الاخر من الليل
حكم باحلال الفجر صار صائما فصار الامر بالصوم يتوجه حال الجنابة فلو كانت الجنابة
منافية للصوم لكان تكليفا بما ليس في الوسع واللازم منتف فينتفي الملزوم قوله
وهذا سوى اي العبارة والاشارة مساويان في ثبات الحكم لان كلا منهما يفيد الحكم

بظاهره قوله الا ان الاول اجلى عند التعارض لانه منظوم مسوق له والثاني نظم
غير مسوق له فيكون الاول راجحا لكونه مقصودا من الكلام نظير التعارض ما قال الشافعي
رحمه الله ان الشهيد لا يصلى عليه بقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم سماهم احياء والحي لا صلوة عليه فنقول سوق الاية لبيان منزلة
واما تضمنها بطريق الاشارة الصلة من لفظ الاحياء وهذه الاشارة يعارضها عبارة
قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي رحمة لهم فصار التعارض للعبارة لا للاشارة
لما قلنا والمكونهم احياء فنقول ذاك بحق احكام الاخرة لا في حق احكام الدنيا والدليل عليه
انا نوالي الشهداء ونقسم بينهم وارثهم احمد يحب عليهم العدد ثم يجوز لهم التزوج وكذا لا
ارث لهم اذا مات واحد من اولياء بعد قيام الموات في حق احكام الدنيا والصلوة حكم من
احكام الدنيا فيصلى عليهم وكونهم معفورا لهم لا ينافي الصلاة لان الشفع والصبي يصلى عليهما
وهما لا ذنب لهما قوله ثابت معنى النص لغة اي الدلالة ما هو الثابت المستفاد
من معنى اللفوي لا عين المعنى اللغوي بيانه في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان
كلمة اف موضوعة لغة للكلام والنهر فيه نوع ايذاء واستخفاف للابوين فصار الثابت
حراما لمعنى الايذاء لا لعين اللفظ فيه والايذاء قد يوجد في الشتم والضرب والقتل فثبت
حكمه وهو الحرمة فيها لان شمول العلة يقتضي شمول الحكم لا محالة واما لو شتم الحكم
الثابت في هذه الثلاثة قياسا لانه ثبت بالمعنى الثابت لغة لا بالخلل واما لو شتمه منصوصا
عليه لانه فيما لا نص عليه لان النص في الضرب الضارب فمن ضربا ولده لانه مخالف للقياس الا ترى الى
جزاء الصيد الستة جعلنا وقلنا العلة هي القدر والجنس والزاي الذي ظهر اعتبارا
بالسبع وهذا المعنى اعني العلة ليس ثابتا بعين الخطة مثلا ولا بعين معناها ولانا اوجبنا
النص قال القاضي ابو زيد الثابت اسم وضع لكلام فيه ضرب ايذاء واستخفاف فصار
حراما بمعناه لا بصورة النظم حتى لا يخرج على قوم لا يعقلون معناه او كان عندهم هذا
اسما للضرب كرامة ثم اعلم ان ثبوت دلالة النص اجلا فانه من مشايخنا رضي الله عنهم قال
بعضهم ان دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه
في نظير مثل المعنى الذي يعلل به الحكم في الاصل وهذا المعنى موجود فيما سمي دلالة وقال
القاضي ابو زيد ومن تابعه ان دلالة النص ما ثبت معنى النص غير المنصوص عليه معنى

ظاهرا بحرف بسماع اللفظ من غير تامل حتى يستوى فيه الفقيه والعربى الذى ليس بفقيه
والقياس ماثبت معنى النص فى غير المنصوص عليه لكن يدرك بدون رأى وما لا يدرك الا
برأى واجتهاد وفى كثير قوله لا استبدادا ظاهرا بالرأى جريا على القياس اما قال هذا
نفيا لقول ذلك البعض فان مذهبهم ان الدلالة هو القياس الجلى قوله والثابت
بالدلالة مثل الثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا ويقينا قوله
حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص هذا حاكم فصل وشاهد مؤدل
وذلك صادق على ان الدلالة عند القياس لا تثبت به الحدود وما فى القياس
من الشبهة لان الحكم الثابت به لا يثبت قطعا فيثبت وفيه شبهة والحدود تدرء بالشبهة
لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات بمثال الحدود مثل ما روى ان رسول الله
صلى الله عليه رجم ماعزا حين زنى وهو محصن فعلوم ان الحكم فى عين لا يعين النص ولا
بالقياس لان فيه شبهة فعلما انه بدلالة النص بانه ان ماعزا ما رجم لكونه ماعزا لانه
كان قبل ذلك ولم يكن مرجوما ولو كان الرجم لذاته لرجم وما رجم ايضا لكونه محصنا
لان الاحصان كان موجودا فيه ولا يرجم ولان الاحصان ذاته ليس بمقتض للرجم لانه
بعمة من الله تعالى على عباده وذلك لا يقتضى الزاجر وما رجم ايضا لاعتبار المجموع اعنى
لكونه ماعزا محصنا لان المجموع كان حاصلا فعلم انه انما رجم لوجود الزنا حالة الاحصان
وهذا معقول بذاته اعنى انه يدرك بالعقل وغرضه اثبات الحكم فى عين من المحصن
بطريق الدلالة ولانا انعقلنا ان الحكم اذا كان ثابتا بحلان القياس لا يجوز القياس على غيره
لما سيجىء فى باب القياس ان شاء الله تعالى وهذا الحكم ثابت فى غير ماعز بالاجماع
ثم هو لا خلاف انما ان يكون بالقياس وهو لا يجوز لانه جديد يؤدى الى اثبات الحكم بالقياس
على ما ثبت بخلاف القياس وهو خرق الاجماع بيانه ان الادنى بنيان الرب فلا يجوز
لما قال عليه السلام الادنى بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب والرجم يفضى
لا محالة الى الهلاك فلو كان الحكم بالقياس لزم ما قلنا واما ان يكون بعبارة النص
وهى مستغنية واما ان يكون باشارة النص وهى مستغنية ايضا لانا نعنى باشارة النص
ما ثبت بنظم غير مسوق له الكلام وهذا النظم مستغن فى غير ماعز واما ان يكون
باقتضاء النص وهو مستغن ايضا لان المقتضى انما يكون لتصحيح المقتضى والنص الوارد

فى حق ماعز صحيح بدون اثبات الحكم فى حق غيره فلما انتفى ثبوت الحكم بواحد من هذه الوجوه
يتعين الدلالة ولا يتأتى القول بان يكون ثابتا بعلة يجمع عليها لانا نقول المراد من الدلالة
ما هو الثابت المستفاد من معنى النص المفهوم لغة كما اخترناه لانه على ان المعنى الذى
ماعز وجود الزنا لكونه محصنا وهذا المعنى ذا وجد فى حق غيره يتعين الحكم فيه
بطريق الدلالة لا محالة فاعتبر ومثال الكفارات مثل ما قلنا فى باب الكفارة فى
الاكل والشرب عامدا بطريق الدلالة بيانه ان النبى عليه السلام اوجب الكفارة على
الاعرابى حين قال واقعت امرأتى فى نهار رمضان متعمدا وذلك يعلم يقينا انه لم يوجب
لكونه اعرابيا لان هذا المعنى لو كان يقتضى الكفارة لاوجب ايضا على غيره من الاعرابى
ولم يوجب لكونه مواقعا امرأته لان واقع الرجل امرأته من حلال ومباشر الحلال لا
يجب عليه الجزاء فعلم انه انما اوجب عليه الكفارة لانه هتك حرمة رمضان بالجناية على
صومه والهتك كما يحصل بالوقاع عامدا يحصل بالاكل والشرب عامدا ايضا فيثبت الحكم
فيهما بطريق الدلالة بالطريق الاولى بيان الاولوية ان الكفارة انما وجبت للزجر
والزجر انما يكون بما يميل اليه الطباع ويدعوا اليه النفس الامارة بالسوء ولا شك
ان الوقاع يميل اليه الطباع ويدعوا اليه النفس الامارة بالسوء والاكل لا يحل عليه الحد وان كانا حراما لان النفس لا تدعوا اليه ولا تميل اليه الطباع
بخلاف شارب الخمر لان الطباع تميل اليه وتدعوا اليه النفس ومبلان الطبع فى حال الصوم
الى الاكل والشرب كميله الى الجماع فلما وجب الكفارة على المواقع مع قلة الداعى لان
الرباضة بالصوم فاهرة للنفس مضعفة اياها فلان يجب على الاكل والشارب اولى لكثرة
الداعى لان النفس مائلة اليه ما يميز راجحا وقرنها نافرة عن الرياضة المضعفة اياها لا
يقال الحكم فى غير الاعرابى ثابت بالقياس لا بالدلالة لانا نقول الكفارة مختصة بهذه
العبادة والعقوبة لما مضى فى آخر القياس ان شاء الله تعالى والعقوبات لا تثبت بالقياس
لان فيه شبهة قوله الا انها عند التعارض دون الاشارة لان الاشارة فيها نظم
ومعنى لغوى وفى الدلالة معنى لغوى غير انه يكون الثابت فى الدلالة ثابتا فى الاشارة
مع شئ آخر فترجح صورة لقوة فيها بمثالث انها تعارض الاشارة والدلالة ما قلنا
بقدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده ترجيحا للاشارة على الدلالة بيانه فى قوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وهذه الآية سيقت لبيان ايجاب النفقة على الوالد

له وهو الاب لكن فيها اشارة الى عدم جريان القصاص على الاب اذا قتل ولده لان المولود
وهو الولد اضيف الاب بلام التمليك والمالك لا يؤاخذ بالتلاف ملكه من قوله تعالى كتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس يقتضي جريان القصاص على الاب الا اية تركت هذا العموم لليهود
الذين كانوا لا يرون التسوية في القصاص بين شريف ووضيع دلالة على وجوب القصاص على الاب
لان التسوية اذا ثبتت بين كافر وكافر حتما لمادة الفساد ودفعا للظلم وصيانة للدم
فلان تثبت بين مسلم اولى فتعارضت الدلالة والاشارة فترجحت الاشارة عليها
لقوتها قوله واما المقتضاة زيادة على النص اي على المنصوص قوله ثبت اما ذكر
الفعل لارادة المقتضاة قوله لم يستغن اي المنصوص عليه وهو المقتضي عنه اي
عن المقتضاة لتقدمه اي لتقدم المقتضاة بصحة المنصوص اي فاعلم ان قوله
وزيادة على النص جنس يدخل فيه الدلالة فصل خرج منه العبارة والاشارة وقوله
ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه فصل للدلالة لان ثبوت الدلالة ليس لصحة المنصوص
بل المنصوص صحيح بدون الدلالة لا يفتقر الى وجودها قوله لما لم يستغن عنه
الى آخره ليس من تمكمة الجد وكانه بيان لثبوت المقتضاة شرطا قوله فقبلا قضاء
ويحتمل ان هذا للتعليل اعني ان البداءة لوجوب تقديم المقتضاة عند عدم استغناء
المنصوص قضاء النص اياه ويجوز ان يكون هذا ليان تسمية المقتضاة بهذا الاسم
قوله فصار المقتضاة كحكمه حكم النص تحقيقا لما قبله اعني ان النص لما اقتضى المقتضاة
صار المقتضاة كحكمه اي حكم المقتضاة صار كحكم النص وحكمه حكم الشئ
حكم ذلك الشئ الا انه بواسطة كما قالوا في شراء القريب انه اعتاق والحق حصل للمالك
والملك بالشراء فيكون الحق حكم الشراء بواسطة وبما سمعته في حمل المقتضاة مرارا
يقرعانه ويخار امتنع لا عن الاستماع الكبير مولانا جميل بن الضرير رحمة الله آمين
قال المقتضاة جعل غير المنطوق منطوقا بالنظر المنطوق وهو مفعول فعل الاقتضاء وهو
الطلب فالملفوظ الظاهر هو المقتضي وما يتبع لصحته فهو المقتضاة مثاله المقتضاة من
الشرع قول الرجل لغيره اعتق عبدك هذا عني بالف درهم فقال اعتقت يقع العتق
عن الآمر بالالف لان الامر بالاعتاق بالالف يقتضي سابقة ملك المولى عبده من
الآمر بالبيع لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فيصحح البيع سابقا على الاعتاق اقتضاء

تصحيحا لكلام الآمر العاقل كما قال ابع عبدك عني بالف درهم وكره وكيلي في الاعتاق فيكون
البيع وهو المقتضاة حكمه وهو ثبوت الملك للآمر حكما للمقتضي وهو الامر بالاعتاق اقتضاء
شرطا لصحة الامر بالاعتاق فاذا ثبت البيع بطريق الاقتضاء لم تشترط له شرائط نفسه حتى
لم تشترط القبول لانه لو اشترط لهذا الشرائط نفسه كان اصلا بنفسه والمقتضاة ثبت تبعا
للمقتضي شرطا لصحته ضرورة تصحيحه وهذا لان القبول انما يشترط لثبوت ملك بالف درهم واتمه
لم يحصل لان المقتضاة بالفتح والتشخيص عليه يكون اصلا ويصير يكون فيه الاشتغال بما
ورآء ذلك بالحاجة وقد عرف ان الثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة وانما يشترط له
شرائط المقتضي حتى لو كان الآمر صبيا او مجنونا لا يثبت البيع بهذا الكلام وان كان باذن
الولي ومثاله من قول الشارع قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة وقوله تعالى
أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت فنعم منه انشقاق الحجر اقتضاء ومثاله من الحس قول
القائل ادخل الدار وهي مغلقة يكون امرا بفتح الباب اقتضاء وكذا لو قال اصعد السطح وهو
لا يصعد الا بنصب السلم يكون امرا بنصب السلم اقتضاء وكذا لو قال اكتب يكون امرا بمقتضاه
اخذ القلم وجعله في الدواة وجر على القرطاس قوله والثابت به اي بالمقتضاة
بعد ان الثابت بالدلالة اي يساويه في كونه ثابتا قطعا لان المقتضاة بحكمه حكم المقتضي
وحكم المقتضي ثابت قطعا فكذا حكم المقتضاة اذا كان كذلك لا يجوز ان يعارضه القياس
كما لا يجوز ان يعارض الثلاثة الاول قوله الا عند المعارضة به اي الثابت بدلالة
النص اي عند المعارضة لا يساوي الثابت بالمقتضاة الثابت بالدلالة لان الثابت بالدلالة
اولى لانه لغوي ثبت بالضرورة والثابت بالمقتضاة ضروري ثبت شرعا والضروري لا
يعارض غير الضروري لضعف الاول وقوة الثاني نظيره البيع راجح اذا اشترى جارية
بالف درهم وقبضها ولم يدفع الثمن فقال لبائع للمشتري اعتق جاريتك هذه عني بعشرة
دراهم فاعتقها لم يثبت البيع دلالة لانه لو ان كان يثبت اقتضاء لانها قالت لم يثبت البيع
دلالة لان امرأة جاءت الى عائشة رضي الله عنها فقالت اني اشتريت من زيد بن ارقم جارية
بثمان مائة درهم الى اجل ثم بعتها منه بستمائة درهم فقالت بئس ما اشتريت وبئس ما
شريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله قد ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب
والحديث في شرح الجامع الصغير لخواهر الاسلام والهداية وغيرها فكان عدم جواز

شرى مَا بَاعَ بِاقَلَّ مِمَّا بَاعَ قَدْ يَقَعُ الثَّمَنُ فِي حَقِّ غَيْرِ زَيْدٍ مِنْ أَرْقَمَ بِطَرِيقِ الدَّلَالَةِ كَمَا خَرَجَ غَيْرُ مَا عَيَّنَهُ زَيْدٌ عَرُوضٍ وَلَا ضَمَانٍ بِقَابِلِهِ لِأَنَّ الشِّرَاءَ بِالسِّعَايَةِ نَصِيرُ قَصَاصًا بِمَا بَقِيَ لِلْبَائِعِ مِائَتَا دِرْهَمٍ مِنْ غَيْرِ عَرُوضٍ وَلَا ضَمَانٍ لِأَنَّ الثَّمَنَ لَمْ يَدْخُلْ فِي ضَمَانِ الْبَائِعِ فَكَانَ هَذَا بَيْعَ مِائَةِ دِرْهَمٍ بِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ دِرْهَمًا وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى الشَّامِلِ وَجْهُ الْإِشْكَالِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا يَضْمَنُ وَكُلًّا هُمَا قَوْلُهُ وَهُوَ ثَابِتٌ فِي الْمَحْدُودِ ثَابِتٌ لُغَةً لَا شَرْعًا قَوْلُهُ عِنْدَ صِحَّةِ الِانْبِنَاءِ غَيْرُ مَذْكُورٍ وَهُوَ ثَابِتٌ فِي الْمَحْدُودِ ثَابِتٌ لُغَةً لَا شَرْعًا قَوْلُهُ وَإِذَا كَانَ إِلَى غَيْرٍ يَتَحَوَّلُ أَيْ يَسْتَقِلُّ وَيَتَغَيَّرُ وَهُوَ الَّذِي فِي الْمَحْدُودِ بِهِ أَيْ بِالْأَهِلَّةِ فَصْلٌ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمُقْتَضَى وَالْمَحْدُودِ أَنَّ الْمُقْتَضَى ثَابِتٌ شَرْعًا وَالْمَحْدُودِ ثَابِتٌ لُغَةً وَفَرْقٌ آخَرُ أَنَّ الْمُقْتَضَى لَوْ قَدْ يَذْكُرُ وَأَبْقَى الْمَنْطُوقَ عَلَى حَالِهِ مِنْ غَيْرِ تَبْدِيلٍ وَلَا تَغَيُّرٍ بِخِلَافِ الْمَحْدُودِ فَإِنَّ هُنَاكَ يَثْبُتُ التَّبْدِيلُ وَالتَّحَوُّلُ وَفَرْقٌ آخَرُ أَنَّ الْمُقْتَضَى لَا عُمُومَ لَهُ عِنْدَنَا وَلِلْمَحْدُودِ عُمُومٌ بِالْإِجْمَاعِ وَفَرْقٌ آخَرُ مِنْ شَرْطِ الْمُقْتَضَى أَنْ يَكُونَ أَحَطَّ رُتْبَةً مِنَ الْمَنْطُوقِ بِخِلَافِ الْمَحْدُودِ فَإِنَّهُ لَيْسَ لِلْأَهِلَّةِ أَحَطُّ رُتْبَةً مِنَ الْقَرِيبِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِلَخْ قَوْلُهُ هَذِهِ الْفُرُوقُ كُلُّهَا فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَتْ بِفُرُوقٍ لِأَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ مَنْ لَمْ يَفْرُقْ بَيْنَهُمَا كَالْقَاضِي أَبِي زَيْدٍ وَغَيْرِهِ مِمَّنْ تَبِعَهُ لَيْسَ يَعْنُونَ بِالْمَحْدُودِ مَا هُوَ الثَّابِتُ شَرْعًا مِمَّا هُوَ ثَابِتٌ لُغَةً فَإِنَّ عَمِيمَ الْأَوَّلِ فَلَا فَرْقَ حِينَئِذٍ بَيْنَ الْمُقْتَضَى وَالْمَحْدُودِ وَإِنْ عَنَيْتُمُ الثَّانِيَ فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ عِنْدَنَا أَيْضًا لِكَوْنِهِ لَا يَصِحُّ إِطْلَاقُ الْمَحْدُودِ عَلَى الشَّرْعِيِّ فَصَحَّ أَنْ يُسَمَّى الْمُقْتَضَى مَحْدُودًا وَهَذَا لِأَنَّ الْمَحْدُودَ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَحْدُودًا شَرْعًا أَوْ لُغَةً فَإِنْ قِيلَ لَا يُطْلَقُ اسْمُ الْمَحْدُودِ عَلَى الشَّرْعِيِّ فَجَوَابُهُ لَا نُسَلِّمُ ذَلِكَ لِأَنَّا نَقُولُ لَمْ لَا يُطْلَقُ الْمَحْدُودُ لَا يُطْلَقُ عَلَى الشَّرْعِيِّ اصْطِلَاحٌ مِنْ عِنْدِكُمْ أَوْ مِنْ عِنْدِ الْجُمْهُورِ وَإِنْ قُلْتَ ذَاكَ اصْطِلَاحُنَا فَاصْطِلَاحُكُمْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ عَلَيْنَا وَإِنْ قُلْتَ اصْطِلَاحُ الْجُمْهُورِ فَنَحْنُ نُنْكِرُ ذَلِكَ فَلَا بُدَّ مِنْ نَصْبِ النَّقْلِ وَأَيْضًا قَدْ لَمْ فِي حَدِّ الْمُقْتَضَى الزِّيَادَةَ عَلَى النَّصِّ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَالْمَحْدُودُ أَيْضًا يَدْخُلُ فِي ظَوَاهِرِ هَذَا الْحَدِّ لِأَنَّ الْأَهِلَّةَ وَهُوَ الْمَحْدُودُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَنْصُوصِ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوصِ لِمَا كَانَ الْأَهِلَّةُ زِيَادَةً عَلَى الْمَنْطُوقِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا ثُبُوتُهُ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوصِ لِأَنَّ السُّؤَالَ لِبَيَانِ الْمَسْؤُولِ عَنْهُ وَالْقَرْيَةُ

لَيْسَ بِأَهْلٍ لِلْبَيَانِ كُلِّ أَهْلِ الْبَيَانِ فَلِمَاذَا أَفْرَدَ الْأَهِلَّةَ بِالسُّؤَالِ عَنْ بَيْنِ الْكَلَامِ الْقَدِيمِ الْحَكِيمِ عَنِ الْإِلْغَاءِ اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا أَرَدْتُمْ فِي الْحَدِّ بَيَانَ كَلَامِ وَزِيَادَةً ثَبَتَ شَرْطًا بِصِحَّةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ فَحِينَئِذٍ يَخْرُجُ الْحَدُّ مِرَارًا لَيْسَ عَلَى اصْطِلَاحِكُمْ وَهَذَا مَا سَاعَدَ بِهِ خَاطِرِي بَادِئَ بَدْءٍ تَوَسَّبَ فِي هَذَا الْمَقَامِ قَوْلُهُ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى لَا عُمُومَ لَهُ لِأَنَّ ثُبُوتَهُ ضَرُورِيٌّ وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْأَدْنَى فَلَا حَاجَةَ إِلَى الْعُمُومِ فَإِذَا الْمُثْبَتُ فِيهِ الْعُمُومُ لَمْ يَجِبْ لِلْخُصُومِ لِأَنَّ إِثْبَاتَ الْعُمُومِ يَسْتَلْزِمُ إِثْبَاتَ الْخُصُوصِ لِأَنَّ الْخَاصَّ يَسْتَلْزِمُ الْعَامَّ دُونَ الْعَكْسِ وَلِأَنَّ الْعُمُومَ مِنْ أَوْصَافِ اللَّفْظِ وَالْمُقْتَضَى لَيْسَ بِلَفْظٍ فَلَا يَثْبُتُ فِيهِ الْعُمُومُ فَلَا يَصِحُّ التَّخْصِيصُ حِينَئِذٍ فَإِنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَنَوَى ثَلَاثًا لَا يَصِحُّ نِيَّةُ الثَّلَاثِ عِنْدَنَا لِثُبُوتِ الطَّلَاقِ اقْتِضَاءً شَرْعًا حَلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَإِنَّ بِمُجَرَّدِ نِيَّةِ الثَّلَاثِ لَا تَذْكُرُ الطَّلَاقَ لَوْ ذَكَرَ لِلطَّلَاقِ فَيَكُونُ مَحْدُودًا لُغَةً وَالْمَصْدَرُ الْمَحْدُودُ وَالْمَذْكُورُ سَوَاءٌ قُلْتَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مَحْدُودٌ لُغَةً بَلْ هُوَ لُغَةً لَغْوٌ مِنَ الْكَلَامِ كَذَبَ يَحْنَثُ لَيْسَ بِصَحِيحٍ لِأَنَّ قَوْلَ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ أَنْتِ طَالِقٌ يُعَدُّ فِي اللُّغَةِ إِخْبَارًا عَنْ كَوْنِهَا طَالِقًا وَلَوْ يَكُنِ الطَّلَاقُ فِيهَا ثَابِتًا فَلَا يَصِحُّ الْإِخْبَارُ لِأَنَّا لَا إِخْبَارَ إِلَّا بِمَا يَقْتَضِي صِحَّةَ وُجُودِ الْمُخْبَرِ بِهِ وَهَا هُنَا ثَبَتَ تَحْرِيمُهُ وَهُوَ الطَّلَاقُ بَعْدَ الْإِخْبَارِ أَرَأَيْتَ إِذَا قَالَ فَطَلِّقْ هُوَ فَإِنَّهُ أَنْتِ جَالِسٌ وَلَمْ يَجْلِسْ ثَبَتَ فَإِنَّهُ أَوْلَى لِيَسَ بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ عَلَى الْإِنْشَاءِ أَوِ التَّحْرِيمِ فَلَيْسَ كَلَامُنَا فِيهِ فَلِمَا لَمْ يَصِحَّ هَذَا الْكَلَامُ لُغَةً وَهُوَ صَحِيحٌ شَرْعًا قُلْنَا الطَّلَاقُ عَلَى قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ فَصَارَ مِنْ صِحَّةِ كَلَامِهِ وَالضَّرُورَةِ الَّتِي بِهَا يَصِحُّ الْكَلَامُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدَةِ فَلَا يَصِحُّ نِيَّةُ الثَّلَاثِ بِنَاءً أَنَّ قَوْلَ الرَّجُلِ أَنْتِ جَالِسٌ وَإِنْ ضَارَبْتِ وَغَيْرُ ذَلِكَ لَا يَثْبُتُ فِي الْمُخَاطَبِ صِفَةُ الْجُلُوسِ وَالضَّرْبِ لُغَةً إِذِ الْمُرَادُ بِذَلِكَ الصِّفَةُ فِيهِ مَوْجُودَةٌ فَلِمَا ثَبَتَ هُنَا صِفَةُ الطَّلَاقِ فِي الْمَرْأَةِ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَقَعَ بِهِ الْإِخْبَارُ بِمِثْلِ ضَارَبَ وَجَالِسٌ وَغَيْرِهِمَا عَلَمْ أَنَّ ثُبُوتَ الطَّلَاقِ شَرْعًا فَصَارَ لُغَةً فَلَمْ تَصِحَّ نِيَّةُ الْعَدَدِ لِثُبُوتِهِ ضَرُورَةً وَكَذَا لَا تَصِحُّ نِيَّةُ الْعَدَدِ فِي قَوْلِهِ طَلَّقْتُكِ لِمَا قُلْنَا لَا يُقَالُ يَلْزَمُ عَلَيْكُمْ صِحَّةُ نِيَّةِ الثَّلَاثِ فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ لِأَنَّا نَقُولُ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ نَظِيرُ مَا قُلْنَا لِأَنَّ قَوْلَهُ طَلِّقِي مَعْنَاهُ اِفْعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ كَمَا أَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ اضْرِبِي اِفْعَلِي فِعْلَ الضَّرْبِ وَالْحَصْرُ سَرَى الْكَلَامِ وَالْمَقُولُ سَوَاءٌ أَبْقَى فِي ثُبَاتِ الْحُكْمِ كَمَا تَرَى فِي اضْرِبِي وَمَا يُضَاهِيهِ فَيَكُونُ الْمَصْدَرُ الَّذِي فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي ثَابِتًا لُغَةً لَا شَرْعًا ضَرُورَةً وَالْمَصْدَرُ جِنْسٌ يَقَعُ عَلَى الْأَدْنَى مَعَ إِجْمَالٍ لَا فِعْلَ فَنَصِحُّ نِيَّةُ الثَّلَاثِ لِأَنَّهَا مُجْمَلَةٌ لِفَظِهِ خِلَافَ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ لَا الطَّلَاقَ عَمَّةُ ثَبَتَ ضَرُورَةً أَنَّ الْأَبْعَضَ الْكَبِيرَ فِي كَلَامِ الْمُسْلِمِ وَلَا يَلْغُو كَلَامُهُ أَصْلًا وَلَا عُذْرَ وَ

ان يكون بين طلاق وبين اباطلاق وطلاقك فرق بان يكون ذلك لغوا وهذا شرعيا لان العقلا اجمعوا على ان احدهما طلاق والاخر خبري والخبر يحمل الكذب والامر لا طلاق برئة على كيفية الثلاث في ثبات بان لا يقع الا واحدة لانا نقول انما صحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت قوله ونوى شرابا دون شراب لا يعمل نيته والشراب اسم لما يشرب وهو ثابت اقتضاء لجلاف الشرب فانه ثابت لغة لانه متعد لا يقال لانسلم ان المقتضا لا عموم له الا ترى ان من حلف على ان لا يشرب لغة لا يحنث بشرب كل واحد من الاشربة وبلبس كل واحد من الثياب وهذا مما لا ينكر انه العموم لا نا نقول انبتي نعني بالعموم انتعني عموما صريحا او عموما لغويا فان اردت الاول فلا نسلم ان المقتضا يعم عموما صريحا وان اردت الثاني فلا نسلم ان العموم ثابت لغة فان غايته ان يدل اللفظ عليه لدلالة التضمين فلم تصح نيته لانا نقول الحروج هنا كالثابت لغة وهو على نوعين قصير ومديد فلما نوى القصر وهو المديد من الخروج صح لانه نوى ما يحتمله لفظه لغة بخلاف ما اذا نوى كائنا بعينه حيث لا يصح لان المكان ثابت اقتضاء ولا يلزم على هذا اذا حلفان لا يساكن فلانا فنوى المساكنة في بيت واحد لانه لما كانت المساكنة على نوعين كاملة وهي ان يكونا في بيت واحد وقاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة صحت نيته الكاملة لاحتمال لفظه اياها لغة بخلاف ما اذا نوى بيتا بعينه فان ذلك لا يصح لانه لا يدل عليه لفظه لغة وان ثبت ثبوتا قضاء وهو لا يحتمل الخصوص قوله وكذلك الثابت بدلالة النص اي كما لا يحتمل المقتضا التخصيص لا يحتمل الثابت بدلالة النص التخصيص قوله الا ترى اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة اي لما ثبت ان الشرع جعل هذا المعنى لهذا الحكم علة لا يحتمل ان لا يكون علة لهذا الحكم ليلا يلزم التناقض حتى لم يجز تخصيص الشتم والضرب والقتل لان الكل سواء لما كان خبرا لما المعنى الايذاء صارت الثلاثة ايضا خبرا لما لوجود الايذاء فيها وان الخصوص والعموم من اوصاف اللفظ لا المعنى والدلالة من قبيل المعنى فلا يجوز تخصيصها قال القاضي ابو زيد رحمه الله والعلة بعد ما ثبتت علة لا يحتمل الخصوص لان قدر الخصوص لم يدخل تحت النص فاما بعد

الدخول

الدخول فلا يكون تخصيصا بل يكون نسخا اعلم ان الحنابلة هي اعتمرت في هذا المقام على المصنف وقال في هذا الكلام نظر وهو انه اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة بهم منه ان معنى النص اذا كان علة يكون علة في جميع صور وجوده ثم قال في باب تخصيص العلل ان عدم الحكم لانعدام العلة وهو ناقض من عالية بانه ان الله تعالى قد علم انتهاء الصبا من الليل والصوم هو الكف عن المفطرات الثلاث فيهم من هذا النص ان ترك الكف علة لبطلان الصوم ثم قالوا في فصل النسيان انما لم يبطل الصوم ثمة لان ترك الكف ليس بعلة لفساد الصوم وهذا تناقض ظاهر وقوله لانسلم انه يلزم التناقض انما يلزم ذلك اذا كان تخصيص العلة في فصل النسيان ثابتا وكيف لا نسلم التخصيص لان تخصيص العلة ان توجد العلة ولا حكم معها ولا نسلم ان العلة موجودة هناك لان ترك الكف علة شرعية والشرع لم يجعله علة حالة النسيان الا ترى الى قوله عليه السلام ثم على صومك فكيف يكون التخصيص تاما وهذا الاعتراض من صاحبه لاعبية من الكلام من غير نظر في المعنى قال قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان حتم ثبتت بقوله تعالى وثيابك فطهر وهي ثابتة دلالة لانه يمانه ان الله تبارك وتعالى لما ثبت فطهر والنص ورد في الثوب لا في المكان اما كان المكان ثبت بالدلالة لانا المصلي يلابس بالمكان كما يلابسه بالثوب بل الاول لانه يتصور بلا ثوب ولا يتصور بلا مكان قلت لانسلم انه مخصوص بل الحكم في المكان بقدره في الثوب وفي الثوب ذاك عفو فكذا في المكان ومثل هذا لا يرد علينا فان قلت قوله يحتمل ان يكون عاما مخصوصا لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة اذ هما ملفوظان والمخصوص باعتبار العموم والعموم باعتبار اللفظ فيصح هذا البناء على اختيار شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله وهو اختيار اما عند الشافعي ابن زيد فلا يحتمل الخصوص لان الاشارة زيادة على المعنى المطلوب بالنص ومثل هذا لا يتسع فيه معنى العموم حتى يكون محلا للخصوص

فصل

قوله ومن الناس من عمل في الفصول الجزء اعلم ان المصنف لما فرغ عن الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة المذكورة شرع في بيان الاستدلال الفاسد لانه تقع الاحتياج الى علمه ايضا لدفع شبه الخصوم وقد مر الاستدلال الصحيح لكونه مطلوبا وانما اتى بالعمل في الفصول الاستدلال قوله منها اي من الوجوه الفاسدة قوله

ما قال الحصكفي قيل وإليه ذهب أصحاب الحديث وقال في البحر إنه قول الشافعي وقوله بائهم العلم الضمير في بائهم راجع إلى شيء وأراد بالاسم العلم اسم الذات سواء كان علما أو جنسا بعد أن لا يكون صفة وإنما سمي اسم الذات علما لكونه علما على معناه الموضوع له بحيث لا يفهم من اطلاقه غيره إلا بطريق المجاز كالماء فانه علم للجوهر المائع المسكن للعطش ويقال هو علم للجوهر المائع الحالي عن الكيفية ويقال هو علم لجسم رقيق لطيف سيال منتشف متصل الاجزاء كلمة شيء واحد والكل يرجع إلى معنى واحد اعلم أن مهما فصولا خمسة متقاربة الآتي

ان النضح واجب الحكم في المسمى باسم الذات هل يبقى الحكم فيما عدا ذلك مما لا كهولة عليه السلام في جنس من الابل شاة هل يكون إيجاب الحكم في الابل دليلا على نفي الحكم فيما عداه وكذا لا يقدر والغنم ونحوهما الآتي الثاني النضح اثبت حكما في موصوف بصفة هل يكون نفيا للحكم في غير الموصوف بتلك الصفة كقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وفيه ايجاب الزكوة في ابل موصوف بصفة السائمة هل يكون للوجوب من غير الابل السائمة والثالث النضح اذا اثبت حكما معللا بشرط هل يكون نفيا للحكم بدون ذلك الشرط كقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات مما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات على جواز نكاح الامة بشرط عدم طول الحرة هل يكون نفيا لجواز نكاح الامة بدون هذا الشرط او لا وهذه الثلاثة مدكورون في المتن والرابع ان النضح اذا اثبت حكما مقدرا بمعلوم هل يكون نفيا للزيادة او النقصان عن ذلك القدر أم لا كقوله تعالى في الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة هل يكون نفيا لايجاب الزيادة على المائة او النقصان عنها والخامس النضح اذا اثبت حكما موقتا الى زمان معلوم هل يكون نفيا لذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان بعده أم لا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فهل النضح هل ينفي ايجاب الصوم في الليل لم اثر عن عامة اصحابنا رضي الله عنهم في الفصول كلها لا يوجب النفي وانما حكمه الاثبات فيما نص عليه لا غير وحكمه موقوف الى قيام الدليل في النفي والاثبات في غيره وعند الشافعي يوجب النفي في الجملة ان قوله عليه السلام الماء من الماء لان الانصار رضي الله عنهم فهموا منه عدم وجوب الغسل في الاكسال وهو الايلاج بلا انزال لعدم الماء فلو لم يكن التخصيص مفيدا للتخصيص بنفي الحكم عن غير المنصوص لما استند لوا هكذا وهم اهل اللسان ولانه

لو لم يكن التخصيص على الشيء دليلا على الحكم نافيا للحكم عن غيره لم يكن للتخصيص فائدة قلنا هذا ضعيف بدليل العقل والنقل اما الاول فقوله تعالى منها اربعة حرم ذلك الدليل العقلي فالاطلاق يفهم التسليم حرم الله الظلم في هذه الاشهر فعلى موجب كلام الخصم يكون حلالا في غير هذه الاشهر لان يكون الظلم حراما في غير هذه الاشهر لان يكون مباحا وهو خلاف الاجماع وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وهذا يقتضي ان يكون اخبار الاماء على اذا مباحا حال موجب كلامه اذا انتفى الشرط وهو ارادة التحصن وليس هذا مذهب له ايضا وقال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من جنابة فعلى موجب كلامه ينبغي ان يكون الاغتسال من الحيض والنفاس مباحا جائزا واما الثاني وهو الدليل العقلي فاقول انتفاء الحكم في الغير لو ثبت لاخ اما ان ثبت بالنص او بضرورة التخصيص وكلاهما ضعيف اما الاول فهو ان النص انما ثبت موضوعا للاثبات لا للنفي فلا يتناول النفي لانه لو تناول لاخ اما ان يكون بنا ولا جهة فعبثا او مجازا فلا يجوز لان وضعه في الاثبات لا النفي ولا يجوز الثاني لعدم المجوز لوجود المنافاة بين النفي والاثبات يؤيده ان السواد علة كون الذاب اسود فلا يقول احد من العقلاء انه علة لعدم كون الذاب اصفر او احمر بل عدم الصفرة والحمرة مبقى على العدم الاصلي لكن انما يخرج انتفاء الحكم في الغير مبقى على العدم الاصلي ولا نقول لو كان انتفاء الحكم في الغير بالنص لزم المحال واللازم منتف فينتفي الملزوم بيان الملازمة انا لا نعني لو كان الا ان يجوز الحكم بالقياس في الغير اولا فلا يجوز ان لا يجوز المزوم حرفي الاجماع ولا يجوز ايضا ان يجوز لانه لو جاز لكان الحكم ثابتا في الغير بالنظر الى القياس منتفيا بالنظر الى النص وفيه جمع بين النقيضين وهو محال واما الثاني فاقول هذا يلزم اذا كانت الفائدة محصورة على انتفاء الحكم في الغير فلا نسلم الحصر فلم لا يجوز ان يكون تلك الفائدة بعظم الملك وارظهور كما لرجال المجتهدين باستنباط العلة المؤدعة في النص لثبوت الحكم في غير المنصوص بتلك العلة لانه لو كان النص متناولا لجميع الافراد لم يبق لاجتهاد المجتهدين مساغ في اثبات الحكم فلم يحصل لهم ثوابات الاجتهاد والاستنباط ولم يعتبر الجاهل الخبيث من العالم الطيب فاذا عرفت هاتين الفائدتين معا فلم لا يجوز ان الدلايل القاهرة القاطعة على ان القول الشنيع لا يستقيم حتى يحل الجمل في سم الخياط واما استدلالا لانصار فاما كان بلام الجنس وهي للاستغراق وعندنا هو كذلك فيجب الغسل الذي يحل بعين الماء لا في غيره لاجماعهم على وجوب الغسل على الحايض والنفساء الا

أن الشئ إذا تعسر عليه الوقوف يقام سببه الظاهر مقامه كالسفر مع المشقة والصوم مع الجهد
وهنا ايضا اقيم البقاء المتباين مقام الازال لانه سببه الظاهر فوجب الاعتماد عليه في الاستدلال
لهذا قوله لان النص لم يتناوله اي لم يتناول ما عدا ذلك الشئ المنصوص عليه ليخلص
المبقي أن النص لما لم يتناول ما عدا المنصوص عليه لم يثبت الحال ان يثبت شيئا في غير المنصوص عليه
الحكم نفيا او اثباتا وهذا ظاهر اعترض الخابقاهي في هذا المقام وقال ولقائل ان يقول لم
لا يثبت الحكم في الغير قصدا بل تثبته ضمنا ولا ننتبه قصدا قلنا لانسلم انه يصح ضمنا او اما
بيان الشئ ويصير الشئ اذا لم يكن بينهما منافاة وهي نباية بين النفي والاثبات قوله ومنها
ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط الى آخره اي من الوجوه الفاسدة من لا يستدل لما قاله
هو اعلم ان ها هنا مقدمات ارتكافيها حالات بينا وبينه لابد لك من حفظها الاولى أن
الوصف عنده كالشرط وعندنا لا بل هو مغير للحكم كهو الرجل طلق امرأتي البتة ان دخلت الدار
عندنا لصلح والثانية أن عمل الشرط عندنا في منع السبب اي العلة وعنده في منع الحكم
والثالثة ان الشرط عندنا يوجب وجود الحكم عند وجوده اما عدمه الحكم فمبني على
العدم الاصلي لا اثر للشرط فيه عنده يوجب عدمه عدم الحكم ايضا والرابعة ان
المحل شرط وجوب السبب متى يتحقق سببا عندنا عند الشرط بالانقلاب وعنده في الحال
اما المقدمة الاولى فلدفها أن الحكم يتعلقا بالوصف كالشرط بيانه ان قول الرجل لامرأته
انت طالق علة لوقوع الطلاق عليها في الحال لو قوله ان دخلت الدار فلا تعلق الحكم بالدخول
كان الدخول شرطا فكن لك قوله ان دخلت الدار مثبت للحكم عند الدخول لو لا قوله راكبة
فلما تعلق الحكم بالركوب صار الركوب شرطا بوينة قوله عليه السلام في حمين من لا بل سائمة
شاة فلا يجب الزكوة فيها إذا لم تكن سائمة فعلم أن الحكم يتعلق بوصف لقوله تعالى من فتياتكم
شرطا فثبت ان الوصف عنده كالشرط لم يجوز نكاح الامة الكتابية لقوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات لان صفة الايمان في الكتابية منعدمة ولنا ان غاية ما في الباب ان يكون
الوصف علة للحكم كما في قوله الزاني والسارق ولا اثر لعدم العلة في عدم الحكم بالاجماع
لانه الحكم عند عدم العلة يبقى على ما كان فكيف يكون لعدم الوصف اثر في عدم الحكم
والوصف عنده كالشرط والشرط ادنى من العلة لان العلة يتعلق بها الوجوب والوجود
والشرط يتعلق به الوجود لا الوجوب سلمنا أن الحكم تعلقا بالوصف لكن لانسلم أن جملته

به باعتبار ان الوصف كالشرط فلم لا يجوز ان يكون هذا التعلق باعتبار كونه مغيرا للحكم والذي
يحقق ما قلنا ان الوصف لا اثر له في عدم الحكم قوله الله عز وجل وبنات خالك وبنات
خالاتك اللاتي هاجرن معك بنات التقييد بوصف الهجرة لم يوجب نفي الحل في اللاتي لم
يهاجرن معه بالاتفاق ولا نسلم ان عدم وجوب الزكوة في غير السائمة في قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة بل يقول له عليه السلام ليس في الفوامل والحوامل ولا في البقر هيجة
صدقة واما المقدمة الثانية فلما فيها أن التعليق للحكم بالشرط يمنع الحكم دون السبب لا
السبب وهو قوله انت حر مثلا يوجب الحكم وهو الحرية لوجود الشرط وهو الدخول فلا
فاذا علقه به كان التعليق موجبا للحكم دون السبب كما في التعليق الحسي فان سبب السقوط
موجود في الحال وهو ثقل الجدار بدليل انه لو سقط ووصل معدوم للتعليق
فيكون التعليق مانعا للحكم دون السبب ولهذا اجمعنا ان جزاء الشرط دخل على الحكم لا السبب
ومبنى المقدمة الثانية على هذه المقدمة فان الشرط لما كان مانعا للحكم عندنا لا للسبب
يكون عدم الحكم لما ثبت ان عدم الشرط يكون عدم الشرط موجبا عدم الحكم ولما لا
الموجبة للاحكام اذا تعلقت بالشروط كان التعليق نصرفي اعدام الجعل لا الاحكام لان
السبب انما يكون سببا اذا صادر الركن من الاهل مضافا الى المحل وهذا لان ركن التصرف
اللفظ الصالح للحكم فاذا لم يقل لا يكون الركن موجودا فيلغو كلامه اصلا كتطليق البيع لا
يعتبر اصلا اذ الدليوجب النظر الآخر اعني الايجاب والقبول فكما قوله انت طالق لا يعتبر اصلا
ما لم ينضم اليه قوله جزء وكذا اذا وجد الركن لا يعتبر سببا ايضا ما لم تصدر من الاهل
حتى لو قال لصبي او مجنون يجزم انت طالق لا يعتبر سببا اصلا لعدم
الاهلية وهي العقل والبلوغ وكذا اذا وجد الركن من الاهل لا يعتبر سببا ايضا اذا
لم يتصل بالمحل حتى لو قال العاقل البالغ لاجنبية او لبهيمة او ميتة انت طالق لا يعتبر اصلا
وكذا اذا قال لعبد الميت او لعبد غيره او لبهيمة انت حر فلما ثبت ان تعاقب السبب
الركن من الاهل مضافا الى المحل فلما في صوم تعليق الطلاق والعتاق ان التعليق مع اللفظ
من ان يتصل بالمحل فلا يكون سببا الى زمان وجود الشرط وهو زمان اتصالها بالركن بالمحل فيقع
معلقا كما ان ركن البيع وهو الايجاب والقبول اذا صدر من الاهل لا يعتبر سببا اذا لم يتصل
بالمحل كما اذا كان المبيع حرا على انا نقول التعليق نصرفي من المتكلم كالتحرير والتصرف لا

إنما يكون له اثر فيما للانسان فيه اختيار لانهما ليس له فيه اختيار واختيار في السبب لانه
الحكم لان توجبات الاشياء ثبتت عقيبها بلا اختيار كالملك اذا وجد البيع او الاناث او غيرها
وكذا التطليق المعلق عقيب لوقوع عقيبه بلا اختيار وكذا الحكم في سائر الاسباب فلما كان كذلك
كان اثر التعليق في السبب لا في الحكم فيكون ما بقي للسبب لا للحكم انما انعدام الحكم فهو مبني
على انعدام الاصل فالقصور للخوات عن قوله انما تعليق التعديل فاقول لا نسلم انه
نظير التعليق الشرعي لما مر مثبتا لما لكة بين التعليقين الحسي والشرعي لا نصح المقايسة
لان الشيء لا يقاس الا الى نظيره وبينهما فرق لان التعليق لا يصح في الموجود بل شرطه معدوم
يتصور وجوده لان التعليق الشيء يكون لابتداء وجوده لكن الشيء عند وجود الشرط
لا محالة كما في قوله ان طالق ان دخلت الدار وهذا بتعديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء
وجوده بل يكون تعليقا بين ان كان وانما قلنا شرطه معدوم يتصور وجوده لان تعليق
الشيء بالشيء الواقع تحقيق لا تعليق كقوله لعبده اشتريتك ان كنت انسانا فوقا او ان كانت
الارض عنا وتعليق الشيء بالمحال عادة يكون اعداما كقوله لعبده ان خرجت ان صعدت
السماء او التعليق انما يقع تعليقا اذا كان المعلق به على خطر الوجود اعني لونه محتملا
للوجود والعدم وانما مسئلة خيار الشرط فان الشرط هناك انما لم يدخل على السبب لان
التعليق بالشرط في الاثبات يكون في معنى الفار لان الثبوت على خطر لا يعلم الكون ام لا
يكون فيكون خيرا ما كالفار الا انا لشرع جوز خيارا الشرط خلافا القياس في حق من لا يمكن
افهمه له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للمخطر بقدر الامكان
لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما لم يقبلا
الاسقاط فجعلان التعليق ولسانا في معنى الفار لان الفار سبق قبل الاثبات فلما اخجلا
التعليق جعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا لان الاصل في كل ثابت
كماله وتمامه وتقاضاه بخارص والتعليق بالشرط عندنا لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط
لقوله تعالى كلا بل هم إن علمتم فيهم خيرا وقوله تعالى من الطريق نظهر له قوله عز وجل
ومن لم يستطع منكم طولا إلى آخره بيانه ان الله تعالى علق جواز نكاح الامة بشرط عدم
طول الحرة فيجوز نكاح الامة عند وجود طول الحرة عندنا بناء على ان عدم الشرط وهو
طول الحرة لا يوجب عدم الحكم عندنا وبناء على وجود الناموس المجوز العامة وعند

لا يجوز نكاح الامة عند طول الحرة لان العلة يوجب عدمه عندنا على ما بينا وانما المقدمة الاولى
فقد اندرج بيانه فيما قلنا لانا لما اضفنا على ان الحل شرط عند وجود الشرط ان
السبب انما يعمل سببا عند وجود الشرط يكون الحل لا محالة شرطا عند وجود الشرط
فاضمر فان قلت يرد عليكم اشتراط الاهلية والحلية عند التعليق ولم يكن التعليق
سببا في الحال لان شرطا عند التعليق ولهذا لو علق بقابل البائع ثم وجد الشرط
وهو بقاء البائع لم يقع الطلاق او العتاق ولو علق طلاق اجنبية بالدخول فزوجها وجد الشرط
لا طلق قلت لا نسلم ان اشتراط الاهلية والحلية عند التعليق دليل على ان التعليق
في الحال وانما اشترط لان التعليق تصرف يمين من المعلق واليمين في الحال وجود
الاهلية باعتبار كونه مبتلى لا باعتبار كونه طلاقا وقول الجواز ان الجزء من الجزء
عن عمل وبلوغ انما اشترط الحلية في الحال للمعنى فهي وهو ان اليمين للمنع او الحمل والمرأة
حال وجود الشرط مترددة بين ان تكون محلا للطلاق وبين ان لا تكون فاشترطت الحلية
لتصل الاحاطة اللاهية إلى الجعل والمنع لان الاصل في كل ثابت بقاؤه ولا يكون التعليق
سببا في الحال ولهذا اشترط الحلية عند نزول الجزاء حتى لو كانت مبانة بمنعية العدة
ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق هذا المعقول اذا لم يقرن عليه صحف ابراهيم وموسى فهو
ولهذا لم يجز نكاح الامة اي لمن لها على لم يجز نكاح الامة عند عدم الشرط وهو وجود
الاستطاعة على الجزء وكذا عند فوات الوصف وهو الايمان حتى لم يجز نكاح الكتابية
لان الوصف عنده كالشرط والشرط وهو عدم الاستطاعة يوجب وجود حل نكاح الامة
عند وجوده وعدم حل نكاح الامة عند عدم الشرط وهو وجود الاستطاعة فكذا الوصف
فاهو وعندنا لا يوجب عدم الشرط عدم الحكم فجوز نكاح الامة وان قدر على الجزء والدليل
على ان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الامة جوز
المكاتبة اذا علم فيهم خيرا وقد خص [illegible] عدم الشرط وهو عدم
وهو وجود طول الحرة ولم [illegible] وجوز نكاحها [illegible] كقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقصار

حل نكاح الاماء ثابتا بطريقين اعني التعليق والارسال فعند وجود الشرط اعني عدم طول
الحرة عملنا بهذه الاية المقيدة بشرط وساير الايات المطلقة عن شرط وعند عدم الشرط
وطول الحرة عملنا بالايات المطلقة لان الاماء داخلة تحت اطلاقها ولا تنافي بين التعليق
والارسال الجواب ان يعلل الحكم باسباب شتى فافهم والتحقيق في الوصف كالتحقيق في
الشرط لان الوصف عنده كالشرط قال الحاكم الشهيد في الكافي بلغنا عن حذيفة بن
اليمان رضي الله عنه انه تزوج يهودية كذا في المبسوط وقال ايضا في المبسوط وكذلك
كعب بن مالك رضي الله عنه قوله الحق الوصف بالشرط اي من حيث منع الحكم فانه
لا فرق بين قوله اعتق امتي البيضا وبين قوله اعتق امتي ان كانت بيضا والجواب ما حققناه
من قبل قوله ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا ايضاح لكون الشرط
عاملا في منع الحكم دون السبب بيانه انه لما كان التعليق سببا عنده في الحال شرط وجود
المحل في الحال لان السبب كما لا يصح بلا احد شطريه اي بمجرد قوله انت بدون قوله طالق
فكذا لا يصح بدون الاتصال بالمحل فلهذا لم يصر غير المنكوحة محلا لتعليق الطلاق لان
التعليق عنده علة حقيقية الا ان حكمه متاخر كما في البيع بشرط الخيار صورته ان نكحتك
فانت طالق وكذا الحكم في تعليق العتاق اعني اذا قال ان ملكتك فانت حر لا يصح التعليق
قوله وجوز التكفير بالمال قبل الحنث هذا ايضاح ايضا لكون الشرط مانعا للحكم
عنده بالعطف على قوله ابطل بيانه ان التعليقات لما كانت سببا عنده في الحال لم يجوز
تعليق الطلاق والعتاق في غير الملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث فان اليمين عنده سبب
وجوب الكفارة بدليل الاضافة يقال كفارة اليمين والحنث شرط وجوب الاداء واثر
الشرط في تاخير وجوب الاداء كالحول في باب الزكوة فيصح اداء المسبب بعد وجود
السبب كالتكفير بعد الجرح وجواب هذا ياتي عند قوله وبطل التكفير بالمال قوله
والمالي يحتمل الفصل الى اخره هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لما جوزت
التكفير بالمال قبل الحنث نظرا الى وجود السبب وهو اليمين ولم تجوز التكفير بالصوم قبل
الحنث مع وجود السبب [illegible] في الصورتين [illegible] هذا منك تناقض فقال في الفرق
بينهما ان المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادايه فيمكن اثبات الوجوب سابقا
على وجوب الاداء فيصح التكفير بالمال نظرا الى الوجوب بخلاف البدني حيث لا ينفك

الوجوب

الوجوب عن وجوب الاداء فمن ضرورة تاخر وجوب الاداء تاخر الوجوب فلا يصح التكفير بالصوم
لهذا وذلك لان الواجب في المالي عين المال وهو منفصل عن الاداء وفي البدني هو الفعل
فلما تاخر الاداء تاخر الفعل لان الصوم عبارة عن اداء هذا الفعل المعلوم وتوضيحه بالبيع
الوارد على العين وعلى المنفعة فان الملك في الاول ثابت قبل التسليم وفي الثاني حال التسليم
وجواب هذا ياتي عند قوله وفرقه ساقط قوله اقصى درجات الوصف اي اعلى درجاتها
يعني غاية ما في الباب ان الوصف اذا كان موثرا ان يكون علة الحكم كما ان الزنا والسرقة في
قوله تعالى الزاني والسارق علة لوجوب الجلد والقطع ولا اثر لعدم العلة في عدم الحكم
بلا خلاف لان الحكم جاز ان يكون معلولا بعلل شتى كالملك يثبت بالارث والهبة والصدقة
كما يثبت بالشرا فلما صار كذلك لا يكون لنفي الوصف الثابت في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات
اثر في نفي الحكم فبطل ما قال لا وانما قلنا ان غاية ما في الباب هذا لانه لا شيء فوق العلة في
الاشياء التي تتعلق بها المشروعات قوله ولو كان شرطا اي لو كان الوصف شرطا
يعني ولين سلمنا ان الوصف شرط فالشرط مانع للسبب لدخوله عليه دون الحكم فلما كان
كذلك لا يصير التعليق سببا في الحال لمنع الشرط اياه من ان يتصل بالمحل لما انك قد
عرفت من قبل ان اللفظ لا ينعقد سببا ما لم يتصل بالمحل حتى لو قال لاجنبية انت طالق او لبهيمة
او لميتة يكون كلامه لغوا لعدم الاتصال بالمحل فلا يصح حينئذ قوله ان التعليقات اسباب
في الحال قوله منعه اي منع الشرط السبب قوله ولهذا لو حلف لا يطلق
ايضاح لمنع الشرط السبب بيانه انه لو كان السبب وهو التطليق موجودا في الحال
لحنث الرجل اذا حلف ان لا يطلق فعلق لوجود التطليق وهو قوله انت طالق فلما لم يحنث قبل
وجود الشرط وهو دخول الدار مثلا علم ان الشرط مانع للسبب باعدامه قصدا وللحكم
ضمنا قوله لان الخيار داخل على الحكم دون السبب تقليلا للخطر فيما لا يحتمل الخطر
اعني الاثبات وبيانه مر مرة في بيان المقدمة الثانية قوله باعدامه اي باعدام
السبب ويرتبط الثاني باعدامه بقوله تصرف اي التعليق تصرف في السبب باعدام
السبب قصدا لكن هذا الاعدام ليس بمطلق بل الى زمان وجود الشرط لا في احكامه اي
التعليق ليس بتصرف في احكام السبب قصدا بل ضمنا فاذا ثبت هذا صح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان السبب يوجد عند وجود الملك وهو الشرط قوله وبطل

ووقف للدلول علا المدرس الفخري السوس

التكفير بالمال لان السبب غير موجود في الحال قبل الحنث لان اليمين ليست بسبب للكفارة
لان انعقادها للبر لا للحنث الذي هو نقض البر فعلم بهذا ان اليمين لم تشرع سببا للكفارة
لانه ادنى درجات السبب ان يكون موصلا الى الشيء واليمين لاجل البر ومع البر لا وجود
للكفارة وسببها هو الحنث لا اليمين واضافة الكفارة الى اليمين مجاز لانها على عرض ان
تصير سببا بان يوجد الحنث ولئن سلمنا ان اليمين سبب للكفارة حقيقة لكن لا نسلم انها
تنعقد سببا قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا يعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما
قررنا فيكون التكفير بالمال قبل الحنث واقعا قبل وجود السبب ولا صحة للمسبب قبل
سببه فيكون التكفير المالي قبل الحنث باطلا كالبدني وانما قلنا ان اليمين لاجل البر
لقوله تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها فافهم **قوله** وفرقه بين
المالي والبدني ساقط اي فرق الشافعي بين التكفير المالي والبدني ساقط الاعتبار يعني
لا يعتبر لان الواجب للرب جلت قدرته على عباده هو العبادة وهي فعل ياتي به العاقل
تعظيما لله تعالى مختارا الا ان آلة ذلك الفعل الجوارح في بعض الصور وفي بعضها المال
وذلك لان الامر للابتلاء بالايتمار والايتمار يكون بالفعل قال تعالى ليبلوكم ايكم
احسن عملا الا ان المال عينه غير مقصود في حقوق الله تعالى لاستغنائه عن المال
بل المقصود هو الاداء فظهر بهذا ان الفرق غير صحيح بخلاف حقوق العباد فان ثمة يكون
المقصود نفس المال لا اداؤه لاحتياجهم الى المال الا ترى ان من له الحق اذا ظفر بجنس
حقه فاخذه يتم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء على انا نقول الوجوب منفك عن وجوب
الاداء في البدني ايضا كالمسافر يجب عليه صوم رمضان ولا يجب عليه اداؤه لقوله تعالى
فعدة من ايام اخر فلو صام في رمضان يصح نظرا الى نفس الوجوب فصح الانفكاك لا يقال
لا نسلم ان المقصود في حقوق الله تعالى هو الابتلاء الا ترى ان الزكوة تؤدى بفعل النائب
لانا نقول لا نسلم ان اداء النائب ليس بابتلاء لصاحب المال بل هو عين الابتلاء لانه امر
بقطع جزء من ماله وقد حصل ما امر به حيث ادى نائبه بامره تقصيا عن عهدة
التكليف ولهذا لو كان اداء الغير لا بامر صاحب المال لا يجوز لفقدان الايتمار
من صاحب المال **قوله** ومن هذه الجملة اي من جملة التمسكات الفاسدة ثمة
اعلم ان المطلق في اللغة هو الذي لا قيد عليه حسا كالبعير المطلق وهو الذي لا

عقال

عقال على قوائمه وفي الشريعة هو ما يتعرض للذات مجردا عن الصفة كقولك اكرم رجلا
والمشابهة بين موضوع اللغة ومصطلح الشرع من حيث ان البعير اذا لم يكن عليه قيد يذهب
حيث يشاء فكذا اللفظ المطلق لا يتناول واحدا بعينه بل يتناول واحدا على اي صفة كانت
والمقيد في اللغة هو الذي عليه القيد وفي الاصطلاح هو الذي يتعرض للذات مع الصفة
كقولك اكرم رجلا عالما واهن رجلا جاهلا والمشابهة بين موضوع اللغة وبين المصطلح ان
الشيء اذا كان مقيدا بقيد حسي يمنعه القيد ان يذهب الى حيث يشاء فكذا اللفظ
المقيد يمنعه قيده بصفة ان يتناول من لم يكن موصوفا بتلك الصفة ثم اعلم ان المطلق
لا يقع في الكلام المنتظم البتة لان الكلمة اذا وقعت في كلام يكون بينها وبين غيرها
نسبة لا محالة فينشا من تلك النسبة قيود فلا يبقى المطلق مطلقا كرجل اذا وقع في الكلام
داخلا عليه لام التعريف يدل على فرد معين واذا وقع منونا يدل على فرد منكر والتعريف
والتنكير قيد لا محالة الا ان الفقها ارادوا بالمطلق ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة
كرقبة مؤمنة او كافرة ويقال كل نكرة غير موصوفة في موضع الاثبات فهو مطلق
فان وصفت فمقيد وفي موضع النفي عام ثم الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة خاص عندنا
عام عند الشافعي لانه تناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والواحد لا يسمى عاما
واحتمال الوصف لا يقدح لانه عارض في الماهية ولو قال لا نسلم انه عارض بل هو اصلي
نقول لا يبقى حينئذ للمطلق وجود لانه يصير مقيدا ثم اعلم ان المطلق والمقيد اربعة
اقسام بحسب الورود اما ان وردا في سبب حكم كنصي صدقة الفطر واما ان وردا في
الحكم الواحد والحادثة مختلفة كنصوص كفارة القتل وغيرها من الكفارات واما
ان وردا في الحكم المختلف والحادثة واحدة كنصوص كفارة الظهار واما ان وردا في حكم
واحد وحادثة متحدة كنصي كفارة اليمين ثم اعلم ان المطلق لا يحمل على المقيد ابدا
في جميع الاقسام وهو اختيار فخر الاسلام وعند بعض مشايخنا كذلك الا اذا كان
الحكم واحدا والسبب واحدا فحينئذ يحمل للضرورة وعند الشافعي يحمل بكل حال والمراد
من الحمل جعل النصين كنص واحد يعني ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا اعتقوا لرقبة الكافرة عن كفارة اليمين والظهار فعندنا يجوز عملا
باطلاق الرقبة وعنده لا حملا على كفارة القتل ثم ان القيد في المقيد زيادة وصف

والوصف بهذا لم الشرط فوجب العدم عند العدم ولانه لو لم يحمل يلزم الخاصة القيد ولان الله تعالى اطلق الشهادة في موضع من كتابه وقيدها في موضع آخر والعدالة لم يا لاجماع فحمل المطلق على المقيد ولان المطلق بمنزلة المجمل والمقيد بمنزلة المفسر فيحمل هذا بكل حمة ولنا ان المفهوم من المطلق هو الاطلاق كما ان المفهوم من المقيد التقييد ولا حيلان في هذا بين العقلاء والعمل بما هو المفهوم وضعا واجب الا اذا دل الدليل على خلافه الا ترى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فقال ان دخلت الدار راكبة فانت طالق ثم ان ماشيا دخل طلقت راكبة كانت او ماشية ولا يقيد الاول بالثاني فلما كان كذلك لا يحمل المطلق كلام الله تعالى على المقيد منه وكذا في السنة لان كلامه تعالى ورد على لسان العرب قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم والجواب عما قالوا لا نسلم ان وصفه بمنزلة الشرط ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الشرط يوجب عدمه عدم الحكم بالمرة في المسئلة المتقدمة والجواب عما قال ثانيا نقول لا نسلم انه يلزم الخاصة القيد وهل انما يلزم اذا لم يحمل المقيد وبحمل المقيد والمطلق جميعا حتى نقول المطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده على انا نقول لو سلمنا ما يلزم عليك ويلزمك لان في حمل المطلق يلزم الخاصة الاطلاق ايضا لان الاطلاق صفة المطلق كما ان التقييد صفة المقيد والجواب عما قاله ثالثا نقول لا نسلم ان قيد العدالة ثبت بطريق حمل المطلق على المقيد بل يثبت آخرا وجب نسخ الاطلاق في الشهادة وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اي توقفوا في خبر الفاسق والجواب عما قاله رابعا نقول انما يحمل المجمل على المفسر والمشابه على المحكم لان العمل بالمجمل والمشابه غير ممكن بخلاف ما نحن فيه فان العمل بكل واحد منهما ممكن اذ المراد بالحكم واحد والسبب واحد ثم نقول انت تركت اصلك في كفارة اليمين بالصوم والله تعالى قيده بالتتابع في بعض الصور قال تعالى فصيام شهرين متتابعين ثم نقول القياس لا يجوز الا بجامع بالاجماع والفارق بين المقيس والمقيس عليه منتفل للقياس فلا بد من بيان الجامع بين اعتاق كفارة اليمين والظهار وبين اعتاق كفارة القتل فنقول لا نسلم ذلك لان بينهما فرقا كبيرا من حيث السبب والحكم اما من حيث السبب فان السبب في المقيس عليه هو القتل وهو من جملة الكبائر قال عليه السلام حسن من الكبائر

منها القتل الا ترى الى ما نظم به القرآن من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا وليس كذلك اليمين والظهار واما من حيث الحكم فان المقيس عليه متعين اعني كفارة القتل والمقيس غير متعين اعني كفارة اليمين حيث يخير الجاني في احد الانواع الثلثة وكذا كفارة القتل لا تجوز بها الاطعام اصلا وفي كفارة الظهار يجوز اذا تدرج بكل على الصوم وكذا الجزء الذي كفارة اليمين اذا قيد بفعل احد الاشياء الثلثة صوم ثلثة ايام وفي كفارة القتل لا يجوز اذا قيد بفعل من الاصناف الا صوم شهرين متتابعين فكم من فرق بين المقيس والمقيس عليه والقياس مع عدم المماثلة فاسد قال زياد وبعد ذلك لا نسلم انه قول وفي نظم من الكفارات اراد بنظيره المنصوص كفارة اليمين وكفارة الظهار والمنصوص هو كفارة القتل وهي مقيدة بوصف الايمان قال الله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة قوله لانها اي لان الكفارات قوله وان كانا في حادثة واحدة وان للوصل فيه اشارة الى ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا اذا كانا في حادثتين ايضا نظير الحادثتين يمامر قلت قد مر في يمين اعني كفارة القتل وسائر الكفارات قوله بعد ان يكون كما في يمين اي بعد ان يكون المطلق والمقيد حكمين في حادثة واحدة نظيره نصوص كفارة الظهار قوله حكمين اجزاء اذا ورد الامر في حادثة واحدة في حكم واحد حيث يحمل المطلق على المقيد على ما هو المختار نظيره الصوم في كفارة اليمين والنص المطلق القراءة المشهورة وهي قوله فصيام ثلثة ايام والمقيد قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعا قال عامة الائمة الشرحين رحمة الله وقراءته كانت مشهورة الى عهد ابي حنيفة رضي الله عنه وانما حملا المطلق على المقيد في هذا الصوم لانه امكن لان العمل بهما لان الحكم وهو الصوم واحد لانه فعل وصفين متضادين متعاقبين على الحكم فانه جوز ان يكون صفة احد هما صفة الآخر هذا الذي قلنا من حمل المطلق على اختيار صاحب الميزان انما على اختيار الجواز لان ثلثة ايام ليس هذا بتقييد المطلق بل هو زيادة على النص مما يجوز به النسخ اعني المشهور وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والفرق بينا المقيس عليه في ان التقييد لا يقتضي نسخ الاول بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد من الثاني والزيادة تقتضي نسخ الاول فلا يبقى الاول الا اذا كان ووجه كونها تخصيصا في باب النسخ ان شاء الله تعالى فلنا ان للحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين

لكن لما صار حمل المطلق على المقيد اولى من العكس قلنا انما حملنا كذلك لان المقيد
اكثر ثوابا لما فيه من اليسر والسهولة وهو ظاهر قوله ولهذا قال ابو حنيفة
ومحمد رضي الله عنهما ايضاح لقوله لانحمل المطلق على المقيد بيانه ان الله تعالى قال
في كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وقد الاعتاق والصوم بالتقدم
على المسيس واطلقا الاطعام اذ لو قيل من قبل ان يتماسا فحرر اباجزئه وصاحبيه
قالوا جميعا في الظاهر اذ اعتبرنا في حلال الاطعام لانتفاء ولو حملوا الاطعام الوارد
مطلقا على الاعتاق والصوم المقيد بشرط التقدم على المسيس لان اخلا الكفارة
عن المسيس انما وجب لشرط التقدم وشرط التقدم في الاعتاق والصيام لا في الاطعام
غير ان ابا يوسف رحمة الله انما قال لا ينتفي ايضا اذ اعتبرنا في حلال الصوم نهارا ما بينا
او ليلا ظلما لان تاخير البعض عن المسيس اولى من تاخير الكل وهما ان اخلا الصوم عن
المسيس شرط الصحة ولم وجوب تقدم الصوم على المسيس في الشيء خلو لا محالة فالظاهر
يخل المسيس وان عجز عن التقدم فاوجب حلال الاطعام بانتفاء شرطه بخلاف الاستئناف قوله
ليلا عامدا انما قال ذلك ليشير به الى ان العمد في الليل كالنسيان في النهار في انه لا يفسد
الصوم والا فالاكل في ذكر العمد حيث لا يتفاوت الحكم بين ان يكون عامدا او ناسيا
ولهذا لم يذكر الحاكم الشهيد في الكافي فيما اذا اكل في الليل قوله فان اكل او شرب
ناسيا فانه يتذكر بالنسيان لانه اذا كان عامدا قطع التتابع بالافطار فبالنسيان اجدر
قوله يجزي كل واحد منهما على سبيه اي من المطلق والمقيد على طريقه والشرط
فتح البين المهملة والنون جميعا وسط الطريق وقيل ان التيك صاحب الاصلاح غير الفرا
ضم البين والنون جميعا وضح البين وفتح النون اعني ان فيه لغتين اخريين فمن قال يقال
تنح عن سنن الطريق وسننه يعني ان المطلق يجري على اطلاقه والمقيد يجري على تقييده ولا
يحمل الاول على الثاني كما في صدقة الفطر ورد رقبتان مطلق ومقيد في شيء واحد منها
قوله عليه السلام اذوا عن كل حر وعبد والاحر وهو المقيد قوله عليه السلام
اذوا عن كل حر وعبد من المسلمين وهما وردا في الشيب لان الشيب راس من يموته
ويل عليه فيكون راس العبد الكافر سببا بالنص المطلق وراس المسلم سببا بالنص المقيد

قوله لان رحمة في الاسباب دليل فلو لم يجز كل واحد قوله فوجب الجمع
اي بين المطلق والمقيد لانه امكن العمل بهما لانه لا راجح في الاسباب لانه يجوز ان يكون
الحكم معللا بعلل شتى قيل وجود الحكم بطريق الدليل على تعين انه علة وجدت فالمعلول
يوجد بها لما عرف ان الشراء والارث والهبة والصدقة اسباب للملك فيجوز ان يوجد الملك
بكل واحد منها على البدل اما اذا وجد باجدها فلا يحتمل ان يوجد بغيره للزوم تحصيل الحاصل
وهو محال قوله وهو نظير ما سبق اي العمل بدليل الاطلاق والتقييد فيما اذا دخلا
على السبب نظير التعليق بالشرط بيانه ان التعليق بالشرط لما لم يوجب عدم الحكم عند
عدمه لم يجز ان يوجد الحكم قبل وجود الشرط بدليل الخبر بدليل الاستسلام فكما لا يوجب
وصفا لاسلام عدم الحكم عند عدم الاسلام لم يجز ان يوجد الحكم بدليل الارسال والا
عز قبل الاسلام لان قبل وجود الحكم يجوز ان يثبت الحكم باسباب شتى لعدم الثاني كما
عرف في نظائره لسابقه من الشراء والارث والهبة والصدقة فاما بعد وجوده فلا
يجوز ان يوجد باسباب شتى للثاني والمراد من التعليق ان يكون الحكم بعلامة لو وجد
الشرط يوجد عنده ومن الارسال ان يفوت وجود الحكم قبل وجود الشرط بيانه فيما اذا
قال لغيره اعتق عبدي عني ولم قال له اعتق عبدي ان دخل الدار ملك المرسل والمعلق جميعا
قوله بيانه ان وجود اي يعني حالة الوجود قوله فاما قبل وجوده الضمير
راجع الى الحكم الواحد وكذلك هو معلق اي الحكم الواحد معلق ومرسل قبله وقوله
قبله الضمير فيه راجع الى الشرط قوله والعدة الاصلي اي الذي كان قبل التعليق
كان محتملا للوجود بطريقين وهو على حاله بعد التعليق لم يتبدل ولم يتغير فيصير محتملا
للوجود بطريقين اي بطريق التعليق والارسال قوله فصار اي العدم قوله ومنها
ما قال بعضهم اي ومن حملة الممتكاب لفائدة قيل انه قول بعض اهل النظر كذا قال
كذا صاحب التقويم وقيل انه قول اصحابنا بقي كذا قال صاحب الخبر ان وقيل انه
قول مالك ولا منافاة اعلم ان هذا الباب على اربعة اوجه لان اللفظ اما ان
يكون مستغلا بنفسه اولا والثاني هو القسم الاول والاول لا يخلو اما ان ينقل مع سببه
اولا فالاول هو القسم الثاني والثاني لا يخلو اما ان يكون دليلا على قدر الجواب اولا والثاني
هو القسم الثالث والاول هو القسم الرابع هذا ما عندي من وجه لقصر نظر اعلم ان

ل
صل
طلاق
في

صورة المسئلة في موضعين في جارية وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام فنزل نص
عام وقاس واخرج كلام الرسول جوابا لسؤال واجاب بلفظ عام وقال من فعل كذا فعليه
كذا او فعليه كذا ولم يقل للسائل ان فعلت فعليك كذا او فلك كذا فصاحب الجارية او غيره
يكون مرادا عنده من حالف بلفظ العام مجازا او الحكم في حق غيرهما ثبت بنص آخر
او بالقياس عليهما وبنذا كذلك الا ان في الوجه الرابع وهو ما اذا دخل فيه الواجب فان فيه
تنزيل النص العام صاحب الجارية وغيره والسائل وغيره فتكون العبرة لعموم اللفظ لا
لخصوص السبب وحجة من قال بالخاص ان الحكم لو لم يكن مخصوصا بصاحب الجارية او السائل
لورد قبل ذلك فلما لم يرد الا عند الجارية او السؤال علم انه مختص بهما مقتصر عليهما
ولان الجواب انما يكون جوابا اذا كان مطابقا للسؤال فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال
الا اذا كان الجواب اعم من السؤال ولان الاية اذا ترك عند وقوع جارية لم تخص
بها صاحب الجارية لم يكن في نزولها فايدة وقلنا ان الذي يدل على الحكم هو اللفظ لا
السبب فيجب ان يكون المعتبر عموم اللفظ وخصوصه دون السبب كما انه هو المعتبر في كونه امرا
او نهيا ولان الجلد انتفى عن الاية الظهار ترك بسبب خولة ثم لم يقتصر بها وكذا
اية حد القذف نزلت في الذين رموا عائشة رضي الله عنها وكذا نزلت اية اللعان في
هلال بن امية حيث قذف امراته ثم لم تختص بهم وعدم الخصوص لان اذاة الخصوص
من العموم مجاز وهو خلاف الاصل لاختلاف الحكم والجواب عما قال المخالف اولا نقول
ذلك فاسد لان الباري جل وعلا يتصرف في ملكه كيف يشاء وله جعل صاحبة الجارية
البرية في النار الا بايات ان شاء ازل قبل نزول النار له وان شاء ازل وقت نزولها وان شاء
ازل بعد ما لا يشاء مما يفعل ويحكم ما يريد وانما قلنا ان السجدة لو كان ذلك دليلا
في السؤال دليل الخصاصه بصاحب الجارية او السؤال على انا نقول لو كان ذلك دليلا
على الاختصاص لورد باللفظ الخاص فلما لم يرد باللفظ الخاص دل على ان المراد منه العموم لا الاختصاص
والجواب عما قال انا بينا ان الجواب لا يكون جوابا اذا زاد على قدر
الجواب فلم قلتم انه لا يكون مطابقا اذا زاد على قدر الجواب بل المطابقة حاصلة لان المطابقة
انما تكون بان لا يقصر الجواب عن السؤال الاخر الى قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال
هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي لي فيها مآرب اخرى وقال تعالى لعيسى عليه السلام

أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس
لي بحق ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك انك أنت علام الغيوب
وكذلك قال عليه السلام حين سئل عن الوضيء مما يخرج هو الطهور ماؤه والحل
ميتته فعلم ان الزيادة على قدر الجواب لا تخرج اللفظ من ان يكون جوابا وانما الجواب
عما قالوا انا نقول لا نسلم ان الفائدة لا تكون اذا لم يكن الاختصاص بصاحب الجارية او
السؤال بل فيه فائدة اكثر من فائدة الاختصاص وهي ثبوت الحكم في حقهما وفي حق غيرهما وهو
خير لهذه الامة ولا نزاع لهما بان ان يترك الحكم عاما او خاصا الا ترى الى من اجاب من سئل عنه
اخاه زيد من كوبه في الدار فقال جميع اخواتك في الدار يكون ذلك جوابا مع زيادة الفائدة
ويحصل الغرض للسائل فكذا فيما نحن فيه على ان فيما قالا هذا القائل الفاء الصريح المنطوق
بالمسكوت عنه المحمل وهو لا يجوز لان لفظ الجارية صريح في دلالته العموم وما قالوه من
الاختصاص بدلالة الحال مسكوت عنه والصريح يقوى الدلالة ابدا قوله وعندنا
انما يختص بالسبب ما لا يستقل بنفسه اي ما لا يكون مفيدا بنفسه اذا العام وبعض خاص
بالسبب ما لا يكون مفيدا بنفسه لئلا يلغو وخلو عن الفائدة كما لو قال اجلد الذي جاء الساعة
الفلاني فقال نعم بشرط الاختصاص به ويظهر الحكم في حق غيره بنص اخر او بقياس وهذا كما
سئل عليه السلام عن نوع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اوينقص الرطب اذا جف فقالوا
نعم فقال لا اذا انظروه من الاحكام ما اذا قال الرجل لاخر البس ثوبك كذا فقال بل يجعل اذا
وكذا اذا قال كان لي عليك كذا فقال في جوابه نعم يجعل اقرارا وانما قلنا ان بلى ونعم
عام لانهما بمعنى كم وما قوله وخرج مخرج الجزاء وانما يختص هنا لان القائل جزاء
وجزاء الشيء يكون مختصا بذلك الشيء لاجماع امتنا مارويناه من ان ماء زمزم لما شرب له
رسول الله صلى الله عليه وسلم لما شربت له وانما قلنا ان السجدة والرجم عام لاحتمال ان
تكون السجدة لقضاء المدركة او البلاوة او الشكر او الزيادة ولاحتمال ان يكون الرجم
لوجوب ردة او العياذ بالله او قتل غير حر او سعي بفساد او الفساد او لعدو او ربا
او زنا بعد احصان فلما ذكر السهو او لم تختص السجدة والرجم بهما خرجا مخرج
الجزاء فظهر ان العموم باعتبار الاجوبة والاسباب قوله وخرج مخرج الجواب
كقوله من دخل داري فله درهم والله لا اتغدى فان قوله لا اتغدى وان كان عاما من حيث ان

الكبرة وقيت في موضع النفي مختصر لا العدا المنفوق اليه وكانه قال لا اتعدى العدا الذي دعوت اليه لدلالة الحال لان الحامل على هذه اليمين دعاوه الى العداء فصار كانه منبها على كلام الذابي يختصر فيه قوله فاما اذا اراد على بن ربا الجواب كما قال في جواب الذابي الله والله لا اتعدى اليوم وغدا لا يختصر بالشب حتى اذا اتعدى بعد العدا المدعو اليه في ذلك اليوم في اي وقت كان عداوه ويكون جانيا وانما لم يختصر ذلك العدا المدعو اليه اجتزاء بالعداء الزيادة وفي العدا كلامه فساد لا يخفى على اجب لانا لا ادعي انما ادعي اجتزاء بالعداء المدعو اليه عن العداء المدعو اليه وهذا لا يخفى على اجب لانا لا ادعي ذلك الموضع قوله ومنها ما قال بعضهم اي من جملة المتمسكات الفاسدة ما قال بعض العلماء ان القران في النظير يوجب القران في الحكم صورته اذا جرت لواو اذا دخلت بين الجملتين لا ستين هل تشارك الجملة المعطوفة الجملة المعطوف عليها في الحكم المنوط بها امر لا بتعدد عامة العلماء لا تشارك خلافا للبعض لان العطف يقتضي المشاركة كما في الجملة الناقصة اذا قال الرجل زينب طالق وعمرة فتكون عمرة ايضا طالقا فلو لم يوجب العطف المشاركة لما شاركت عمرة زينب في الطلاق فلما ثبت ان العطف يقتضي المشاركة فلا ان الجملة الثانية تشارك الجملة الاولى وان كانتا ستين الاخرى ان من قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تعلق الطلاق والعتاق جميعا بالدخول فلو لا موجب العطف الشركة لما تعلقت الثانية كالاولى مع ان قوله وعبدي حر كلام تام مفيد بنفسه واستدل لهذا الطرف بقوله اجماعا فقال في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الصلاة واتوا الزكوة ان ذلك يوجب سقوط الركوة عن الصبي والمجنون لان القران في النظير دليل المساواة في الحكم وجه قول الجاهم قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار فلو كان القران في النظير يوجب الشركة لشارك الذين مع محمد الكفار في الشدة على الكفار وهذا محال ولا يحمل عليه السلام في الرسالة التي هي حكم الجملة الاولى محمد عليه السلام ولم يقل به احد انا نقول لهذا ان العطف يقتضي المشاركة قلنا ذاك فيما اذا كان للجملة الثانية اقتدار اما ليس لها اقتدار فلا كما في عبد مسلم فلا يدل على الاول سلم

لكن لا نسلم ان تلك الشركة نشأت من العطف فلم لا يجوز ان تكون ناشئة من اقتدار الثانية فلا يتم الدليل بقضا على انا نقول انا لا اصل له كلام تام ان يتعذر جعله ان لا يشارك الكلام الثاني في حكم الكلام الاول لجعل الكلامين كلام واحد وهو جعلان الاصل الاخر اي قوله جاز بزيد وذهب عمرو هل وجب ان يعطف لاشتراكهما فيه فمن قال بالاشتراك قد صل عن سواء السبيل وعدم الدليل قال ابن الهمام يرد كاتب عفر الله له ولوالديه لو كان العطف يوجب الشركة لا لم ايما ان يوجبها باعتبار ذاتها اما باعتبار معنى اخر فلا نسلم الاول لعدم الاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه اما باعتبار ذاتها او باعتبار معنى اخر فلا نسلم الثاني ايضا اذا لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف ثم ادعى الاحتياج فعليه البيان وامامة البرهان قوله وهذا فاسد اي الاستدلال بهذا الطريق فاسد لا الحكم لانا لحكم وهو عدم وجوب الزكوة على الصبي والمجنون عندنا ايضا كذلك قوله لاقتدارها اي لاتم به اي لاقتدار الجملة الناقصة اي شيء تم الجملة الناقصة بذلك الشيء كقولك زينب طالق وعمرة لان عمرة مفتقرة الى الخبر شاركت الاولى في الخبر لها لاقتدارها قوله ولهذا قلنا ايضاح لقوله لاقتدارها فتفتقر اليه بيانه ان قوله وعبدي حر وان كان كلاما تاما مفيدا بنفسه قاصر من حيث التعليق ولهذا شاركت الكلام الاول المعلق وانما قلنا انه قاصر من حيث التعليق لانه لو لم يكن عرضه التعليق لما قرنه به فصارت هذه الجملة كالناقصة فيما يرجع الى عدم التكلم حتى لو اتى بقوله العرض لا يقع التعليق كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق ثم حذف يقع الطلاق على الضرة مؤخرا لانه لو كان عرضه التعليق لانصرف على قوله وضرتك طالق لايجاد الخبر من علاق مسئلة الكتاب حيث لا يجاد في الخبر لما وجد ما طالق والاخر خبر فاحتيج الى ذكر الخبر في الجملة الثانية فعرفني لك ان تعلم ان لا بد من غاية المناسب خصوصا في كلام الحكيم الفد وان لم يكن القران يوجب لاحاد الاخرى الى ما قال صاحب المفتاح حتى قال زينب منطلق وعمرة خارجات الجمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول وما خوجني الى الاستفراغ واهل الروم نصاري وفي عمرو الذباب حموظ وكان جالينوس يرما هيرا في الطب وحم القران في الرتبة اربع سنة وان القرد لشبيه بالادمي فعطف اخرج من ثمرة الجهلاء وسجل عليه بكمال السخافة وعد مستحرة من المساخر واستطرف سقطه هذا الى غاية لم

استوى وذهاب المضاجك وسقين نوادر الهدى بان جلاله اذ اترك العطف وري الحمل
رمي الجمى والجوز من غير ائتلاف سهما فالخطب الذي يقول هو انما

فصل في الامر

لما فرغ عن بيان الغايتين وشمنا بدانا بالامر لان مخطوطا الاصلي به وبالنهي وقدمه على النهي لانه
الاصل الذي هو دعاء الى تحصيل الفعل على طريق العلو وقيل للفظ الدال على طلب الفعل
بطريق الاستعلاء وقولنا اللفظ اخرا زعن الاشارة وفعل النبي عليه السلام فان فعل
النبي ليس بامر وقولنا استعلاء الامر في عليه يكون مجازا عندنا وقولنا على طلب الفعل
اخرا زعن الاستفهام فانه طلب ماهية الشئ فان الفرق ظاهر بين قولنا ما الروح وبين
قولنا افهمنا ماهية الروح لان المطلوب في الاول ماهية الروح وفي الثاني افهام تلك
الماهية قال صاحب المفتاح الفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الامر انك
في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نفس له مطابق وفيما سواه تعني
في ذهنك ان يحصل له في الخارج مطابق فنفس الذهن في الاول تابع وفي الثاني متبوع وقولنا
بطريق الاستعلاء اخرا زعن الدعاء كقول الرجل اللهم اغفر لي وعن الالتماس كقول
الرجل لمساويه افعل كذا وقيل طلب الفعل بطريق الاستعلاء امرا وبالخضوع دعاء وبالتساوي
التماسا اعلم ان قولك افعل كذا في الحاضر وليفعل في الغايب ليس بامر على الحقيقة
عندنا اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة بناء على مسئلة اخرى كلامية وهي ان الكلام
عندنا معنى قايم بالذات يدل في صيغة الشكوت والآفة في الشاهد والغايب جميعا وهذه
العبارات المنظومة والاصوات المقطعة دالة على ذلك المعنى وعند المعتزلة الكلام
في الشاهد والغايب جميعا هذه العبارات المنظومة نحن هذا قالوا ان كلام الله تعالى
مخلوق ومحدث فلم اثبت هذا والامر نوع من الكلام بنات هذه الصيغة المخصوصة
ليست بامر حقيقة عندنا وعندهم هو هي وجميع المسئلة في الكلام يعرف في علم الكلام
ثم اعلم ان الامر يستعمل في معان مختلفة للايجاب كقوله تعالى منوا بالله ورسوله
والسؤال كقوله اللهم اغفر لي وللتعجيز كقوله تعالى كونوا بشرا من مثله وللتوبيخ

كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم اي استدعهم استدعاء تستخفهم به الى ما جايك اورده
القاضي ابو زيد وشمس الايمة السرخسي قوله تعالى واستفزز من نطهر النوح واورده
لخر الاسلام من نظر التفريع واورد نظير النوح قوله تعالى ومن شا فليكفر قيل الفرق
بين النوح والتفريع ان التفريع خطاب تحيز والنوح خطاب تمكين للمهدد يدل وان
والا باحة كقوله تعالى فانتشروا في الارض للندب كقوله تعالى فتحرير رقبة ثم اعلم
ان الايجاب هو حقيقة الامر عندنا كما مر ذكره بعد هذا واذا اريد به الندب
او الاباحة هل يكون ذلك مجازا او حقيقة قال اكثر الفقها يكون مجازا وهو مذهب
الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله وقال بعض اصحابنا بل هو حقيقة اما في
الاسلام وحكم الاكثرين صحة النفي والحقيقة لا تنفي حيث يصح ان يقال اني لم امر
واما ارادة الوجوب عند الاطلاق دليل على ان عند مجاز قوله وهو من قبل
الوجه الاول الى لامر من وجوه النظم صيغة ولغة قوله من القسم الاول
اي من قبيل الخاص قوله فان صيغة الامر تعليل على ما ادعاه بقوله من قبل
الوجه الاول من القسم الاول قوله لفظ خاص جنس يدخل تحته الاسم والفعل
والحرف قوله من تصاريف الفعل فصل للاسم والحرف قوله وهو طلب
الفعل فصل لسائر تصاريف الفعل ثم اعلم ان قوله تصاريف جمع تصريف وهو
مصدر والمصدر لا يثنى ولا يجمع اذا اريد به الجنس لشموله القليل والكثير فهنا
جمعه باعتبار ارادة النوع او اجراه مجرى الاسم نحو جمعه كالعبيد والطهارات
والينبوع قوله وموجبه عند الجمهور الالزام والجمهور من الرجل المشرق
وجمهور الشي جملة واراد به عامة العلما وفي موجبه اختلاف عندنا الواقفية لا حكم
له بدون القرينة لاستحاله في معان مختلفة وعند البعض موجبه الاباحة لانه
ادنى ما يحتمله اللفظ وعند البعض الندب وروي عن الشافعي ترجح جانب الوجود
وعند عامة الفقها واكثر المتكلمين الوجوب الا بدليل وهو الصحيح لان لا لالة الفعل
والفعل اما النقل فقول الله تبارك وتعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد به الامر بالرسول بالنقل فالاستدلال
بالاية ان الباري جل وعلا امر بالحذر عن مخالفة امره عليه السلام مطلقا والحذر

الوعيد الشديد عند محالفيه ملوكان مطلق الامر دليلا على الاباحة او الندب
لما لحق الوعيد لان استحقاق العقاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب
واما العقل فهو ان هذه الصيغة موضوعة للطلب بالاجماع والموضوع للشيء يكون
موضوعا له من كل وجه لا من وجه دون وجه والطلب من كل وجه انما يحصل في
الواجب لان في المباح والمندوب رخصة الترك فلا يكون طلبا من كل وجه فيكون
المراد هو لا محالة اقل ما تتأدى به العبادة حيث قال وموجبه الامر ولم
يقيد لان فيه احتمالا بين عليها من وجه آخر فجعله مشايخ بخارا هو قول مشايخ
العراق من اصحابنا رضي الله عنهم حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا لما بينا وعند
مشايخ سمرقند وعليهم الشيخ الامام الهادي ابو منصور الماتريدي رضي الله عنه حكمه
الوجوب من حيث الظاهر عملا لا اعتقادا على طريق التعيين وهو ان لا يعتقد فيه
ندب ولا اباحة على طريق التعيين ويعتقد على لاحتمال ما اراد الله من الايجاب
فهو حق ولكن يأتي بالفعل لا محالة لخروج العهدة اذا اريد به الواجب والحصول الثواب
اذا اريد به الندب وهو تفسير الواجب عند الفقهاء كما قالوا لو حلف رضي الله عنه
لا يفعل واجبا والخلاف بينهم في الاعتقاد دون العمل حتى لو حلف ليقضين دينه
في الوتر انه واجب والخلاف بينهم في الاعتقاد دون الوجوب كما في المبرآن والاعتقاد
من حيث العبد ومن الله تعالى بكيفية مطلق الاعتقاد ان ما اراد الله فهو حق كما في
النص المجمل والمتشابه قوله والامر بعد الحظر وقبله سواء اي موجبه الالزام
في الحالين هذا هو قول عامة الفقهاء والمتكلمين وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
بالوجوب قبل الحظر اباحة عمل على الاباحة بعد الحظر ويكون ورود بعده فرقة الاباحة
فلما هذا منقوض بالامر بقتل المرتد وقاطع الطريق والامر بالصلاة للحائض والنفساء بعد
الطهارة فان الامر فيه للصور بالوجوب بالاجماع مع انه ورد بعد الحظر فعلم ان
ورود بعد الحظر ليس بقرينة للاباحة بخلاف قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وجئت
دلالة الدليل على الاباحة وهو ان الاصطياد مشروع للعبد لانه عليه فلو قلنا بالوجوب يعود
على الموضوع بالنقض وهو فاسد فالدليل على الاباحة قرينة الاجماع على عدم وجوب الاصطياد
والحظر الحجر قوله ولا موجب له في التكرار ولا محالة والتكرار بين موجب اللفظ
ويحتمله ان الاول ما اريد بالنقط من غير قرينة والثاني بقرينة كما في قاتي زيدا موجبه تجيئه

(٤٧)

ويحتمله خيره او كاينه نذر اعلم ان في هذا الفصل اختلافا عند البعض موجبه العموم والتكرار
وعند البعض يحتمله وهو قول الشافعي وعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يوجبه ولا يحتمله
الا ان يكون معللا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله
تعالى اذا قمتم الصلوة لدلوك الشمس وقال عامة مشايخنا رضوان الله عليهم لا يوجبه ولا
يحتمله وجه قول من قال بالتكرار قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة ووجه
قول الشافعي سوا الا ترى ان الامر في الحج بقوله ايها هذا امر للابد فعلم ان الامر
للابد فلو لم يحتمل التكرار لما اشكل على الاقرع وهو من فصحاء العرب ووجه القول الثالث
ما قلناه ووجه قول العامة ان التكرار عبارة عن اعادة عين الشيء مرة بعد اخرى
والفعل لا يحتمله لانه عرض لا يبقى كما يوجد تمر انه يسمى تكرارا بخلاف العدد مثل الاول
يؤيد هذا قول القائل عند امر اضرب او اسق دابة موضوع لطلب حقيقة معلومة وهي فعل
الضرب او السقي والحقيقة لا تحتمل الوجهين لتحققها بالكرة ولا بالكرة لتحققها بالوجهة
فلم يكن للمرة فيه احتمال العدد والتكرار والجواب عن الاول ان التكرار لو ثبت بالامر
الما قلنا بدليل زايد وهو ما روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام
ان الله تعالى فرض خمس صلوات في كل يوم وليلة وعن الثاني انه انما اشكل لقياسه على
سائر الاوامر المؤقتة لا لدلالة الامر على التكرار وعن الثالث ان التكرار هناك
لا باعتبار مجرد الامر بل باعتبار تكرار ايجاب العلة لان الجناية علة وجوب الطهارة وكذا
الوقت علة وجوب الصلوة ولهذا اذا قال لمولى عبده اذا دخلت السوق فانت حر لم يعتق منه
تكرار الشرط بتكرار الدخول قوله لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد فيه
لتناقض وكلمة اراد به الواحد لان الثلاثة فرد مع انه عدد لان العدد ما هو بصف حاشية
عن بعد سوا كالخمسة انها بصف لاربعة والستة وتما جاشيتها بالجواد وبصف
الثلاثة والسبعة وهما جاشيتاها هو اسطوانة مثل وبصف الاثنين والثمانية وبصف
الواحد والتسعة وليس للواحد الا جاشية واحدة لانه ليس قبله شيء فكذلك قلنا انه
ليس بعدد بخلاف الفرد فانه عدد لان العدد على قسمين اما زوج وهو المنقسم بمتساوي
واما فرد وهو الذي لا ينقسم بمتساوين ناقص قوله وهذا قلنا ايضاح لقوله
فلا يحتمل العدد وجب ان لم تحمل نية التثنية في قوله طلقي في الحرام قوله الا ان

تكون المرأة امة استثناء من قوله لا تعمل نية التتابع اي جنس نية التتابع لانه قرد اعتباري كالي الثلاث في الجزء لانها قرد اعتباري وهو جواب اشكال تقديره بان يقال ينبغي ان لا يصح نية التتابع في الامة كما لا يصح في الحرة لانه عدد ولفظ الفعل ورد فلا يحتمله فقال ان التتابع جنس ظلا فهما والفرد اما حقيقي واما حكمي والفرد المقيقي هو الواحد والحكمي هو الجنس لانه عند تعداد الاجناس يصير فردا كما تقول النكاح والطلاق والعتاق ونحو فلما صار التتابعان في الامة والثلاث في الحرة من طريق الاعتبار واحدا صار محتملا للفظ باعتبار انه فرد حكما لا باعتبار انه تكرار ولا باعتبار انه عدد اذا ورد توقيتا على الطلقة الواحدة لانه يقارن بكون الاول مرادا على التقديرين قوله اخر الامر المطلق اعلم ان الامر بحسب المامور فيه وهو الزمان ينقسم على قسمين مطلق عن الوقت وهو الذي لا يكون له وقت معلوم ومقيد به وهو الذي له وقت معلوم قوله كالامر بالزكوة نظيره وآتوا الزكوة والعشر نظيره قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده اي حقه الواجب يوم حصاده وقوله عليه السلام ما سقته السما ففيه العشر ولا يقال هذا خبر لا امر لان خبر الشارع اكد في الوجوب من الامر فيكون في معنى الامر وقوله وصدقة الفطر نظيره آدوا عن كل حر وعبد الكفارات نظيره في كفارة الصوم قول النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي شق رقبة ثم قوله فيما مضى شهرين متتابعين ثم قوله فيما اطعم ستين مسكينا ونظيره في كفارة الظهار قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ثم قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ونظيره في كفارة اليمين قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ونظيره في كفارة القتل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ثم قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين قوله وقضاء رمضان نظيره قوله تعالى فعدة من ايام اخر والله اعلم المطلق كاذا قال مثلا لله علي ان اصوم ثلثة ايام وينبغي ان الامر بالنذر كقوله تعالى اوفوا بالعقود قوله لانا لا يوجب الا اعلى الفور في الصحيح المجزوم وهذا اختيار من رواية الكرخي عن اصحابنا رحمهم الله انه على الفور وهو قول عامة اهل الحديث وذكر شمس الائمة السرخسي والذي صح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله انه على التراخي قوله قال فص عليه في الجامع قال فيمن نذر ان يعتكف شهرا له ان يعتكف اي

شهرا شاء وكذلك لو نذر ان يصوم شهرا او عمرة الحلاب ظهر بها اذا اخر عن يوم النو هل يكون معونا للواجب لا بعد الخاتمة لا يكون معونا تاملا فالكرخي وعامة اهل العلم والصحيح قول عامة المشايخ لان الامر مطلق عن الوقت فلا يصير البعض اولى من البعض الا بدليل يجب عليه الاداء في مطلق الوقت قوله والمقيد بالوقت انواع ما يكون الوقت ظرفا للمؤدى او معيارا وسببا كيوم رمضان او معيارا لا سببا كيوم صوم القضاء وصوم النذر وصوم الكفارة والنوع الرابع مشكل وشعبه اثنا النوع الاول قلة اعتبارات ثلثة ظرفا وشرطا وسببا كما اوضح في المختصر بقوله الا ترى الى الحر ولقائل أن يقول ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب الجد عند الجد عندنا كما عرف في مسئلة طول الحرة فلا يصح اسناد لا الاداء الى كونه شرطا بقوات الاداء عند فوات الوقت للقطع الا ان يقال ان المقصود منه صحة الاداء عند الوقت ووجوده عنده الا ان الشرط معد ومرجح لحكم عند وجوده والمعيار الوقت المثبت لقدر بالفعل كالكيل في المكيلات وقد يجعل الصلاة لا يوجد بل بافعال تضاهي من افاعيل كالقيام والركوع والسجود فيتم سلك الامثال قد مما امرنا به ولا اثر لقدر الوقت في اثبات قدر ما يشغله من افعال الصلاة فان الجنازة اذا حضرت قبل ان يخرج وقت الصبح او الظهر او العصر فان اخر الصلاة عن الوقت المكروه يكره وان اخر الى ان يخرج الوقت لا يكره فقد ثبت ان الوقت لا يوجب شيئا من الصلاة ولا يقضي شيئا منها وانما يوجب الاداء فيما يتأدى في الوقت وهو الركعات دون الاجزاء والاركان وهذا لان الوقت لا يتسع لاداء الصلاة كلها لان الاداء يقع جزءا جزءا والوقت لا يتسع لاداء جزء جزء فكان الوقت ظرفا لا سببا ولا شرطا لان الشرط ما يتوقف عليه الشيء ولا توقف للاداء على الوقت لان الاداء يقع بعد الوقت ايضا فكان الوقت ظرفا محضا ولا يلزم على هذا الصوم لانه ليس بظرف لان الصوم لا يتأدى في الوقت بل الوقت يتأدى به فكان معيارا لا ظرفا ولا سببا لان السبب ما يضاف الحكم اليه ولا يضاف الصوم الى الوقت بل الوقت يضاف الى الصوم قوله وكذلك النهار ظرف للصوم لا سبب له لان السبب ما يضاف الحكم اليه ولا يضاف الصوم الى النهار بل النهار يضاف الى الصوم قوله وكذلك الوقت ظرف للصلوة لا سبب لها لان الصلوة تضاف الى الوقت ولا يضاف الوقت الى الصلوة قوله وكذلك الوقت ظرف للحج لا سبب له لان الحج يضاف الى الوقت ولا يضاف الوقت الى الحج قوله وكذلك الوقت ظرف للزكوة لا سبب لها لان الزكوة تضاف الى الوقت ولا يضاف الوقت الى الزكوة قوله وكذلك الوقت ظرف للصوم لا سبب له لان الصوم يضاف الى الوقت ولا يضاف الوقت الى الصوم قوله وكذلك الوقت ظرف للاعتكاف لا سبب له لان الاعتكاف يضاف الى الوقت ولا يضاف الوقت الى الاعتكاف قوله وكذلك الوقت ظرف للحج لا سبب له لان الحج يضاف الى الوقت ولا يضاف الوقت الى الحج قوله وكذلك الوقت ظرف للزكوة لا سبب لها لان الزكوة تضاف الى الوقت ولا يضاف الوقت الى الزكوة قوله وكذلك الوقت ظرف للصوم لا سبب له لان الصوم يضاف الى الوقت ولا يضاف الوقت الى الصوم قوله وكذلك الوقت ظرف للاعتكاف لا سبب له لان الاعتكاف يضاف الى الوقت ولا يضاف الوقت الى الاعتكاف

الذمة عن الواجب قلت ارد بالسبب العلة في حق المكلف والعلة توجد مع المعلول كالاستطاعة مع الفعل قوله لم يستبعد ان يكون كل وقت سببا لاحقا عقلا ذلك لتعدد يلزم احد الفسادين وهو اما تقدم المسبب على سببه او تاخير الاداء عن وقته لانه لاخ اما ان يوجد الاداء الى اول الوقتا وفي اخره او في الوسط فالاول والثاني في الثاني وفي الثالث كلا الفسادين فاقصد فان قلت لانسلم انه يلزم تقدم المسبب على السبب وانما يلزم اذا لم يكن بعض السبب موجودا وهو موجود قلت لان بعض السبب اذا كان موجودا يكون البعض الاخر مفقودا الان التعذر اذا وجد في الجزء الاول فيلزم من ابتقاء ذلك البعض ابتقاء الكل لان ابتقاء الجزء يستلزم ابتقاء الكل كواجد من العشرة ابتقاء اذا انتفى العشرة لان العشرة اسم خاص لمجموع خمسة وهو لم يتفق بعد ابتقاء الواحد قوله والاستقبال السببية بل هذا اذا من اداء الصلوة في الجزء الثاني او الثالث لا يكون مفوتا بالاجماع فعلم ان السبب ما هو المتصل بالاداء والا لكان مفوتا كما اذا تصل الاداء بالجزء الاخير فاعلم ان الوجوب خطر من الله تعالى على المكلف شأ اوائي وهو باعتبار تعالى غير ان الوقت سبب لوجوب في حقنا لكون الايجاب عينيا عقائبيا اعلينا ووجوب الاداء بالخطاب وتعينه باحد الامرين اما بالاداء او بضيق الوقت وهو معنى قول محمد بن شجاع رحمة الله ان الصلوة تجب بأول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو الاصح والاداء بفعل اختياري من المكلف وعند الشافعي نفس الوجوب بالخطاب وهو سنا على انه لم يفرق بين الوجوب ووجوب الاداء في الواجب لبدني لكن بنا نص مذهبه بوجوب لان كوة عنده على الصبي وان كان طفلا وهو ليس باهل للخطاب بالاجماع ووجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه والمخنوق اذا فسروا به وان بقي وقتا لجاذة على قول الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة وطلب التفريغ لا يجامع ما يقتضي سابقة الشغل فلو كان هو هو لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال نظيره البيع يتم موجبه فان نفس الوجوب في الحال ثابت بدليل يلزم خلو المفوض عن العوض ووجوب الاداء الاعانة مطالبة البائع وخطابه وايضا الوجوب لا يستدعي العذر كما في النائم والمغمى عليه ووجوب الاداء يستدعي العذر لانتفاء كليهما ليس في الوسع فمحال ان يكون المستدعي للعذر عين ما لا يستدعيها

قوله

(٤٩)

يقتضي حسن الما موربه مع ان نفس الامر موجود حيث يقال خالف امر السلطان اذا خالف ما امر به مع انه اعلم ان الما موربه يتعلم بحسب الحسن على ابلغ اقسامه وذلك لان حسنه اما ان يكون في عينه او في غيره فالاول اما بواسطة او بغير واسطة وما كان بغير واسطة كالصلوة وما كان بواسطة فكالركوة والثاني لا خ اما ان يحصل الغير بفعل مقصود وهو كالوضوء بدونه وهو كالصلاة على الدبة قوله ما كان المغنى في وضعه اي كان المغنى الحسن للما موربه في عينه قوله عادي باعمال واقوال واما قدم الاعمال لانها افضل لكونها اشق على البدن وافضل الاعمال اخرها لانها لا تحمل الزيادة عليها بالاتي حيث كون وراء الامام وراء المقتدي بالجنب ولان اركان الصلوة اعمال وركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء فكون اخر ما بالنغمة على الاطلاق فان بعضها شرط وبعضها سنة الا القيام فانها فرض هذا ما عندي من لوجوه خاصة وقد قيل ان الاعمال اعرض في ماهية الصلوة من الاقوال بدليل وجوب الصلوة على من زال عقله الاعمال دون الاقوال وعدم وجوبها في حكمه قوله والتعظيم حسن لا لنفسه لان تعظيم الله عبادة عن الاتيان بما تعبدنا وتقربنا اليه وهو من باب الشكر وشكر المنعم في ذاته مستحسن في العقل والغالب شرعا وعقلا قوله الا ان يكون اتي للتعظيم في غير جنسه اي في غير وقته بان يكون قبل وقته او في الاوقات المنهية قوله او حاله بان يكون حال الجلوس بين السجدتين فلا يجوز قوله وما التحق الواسطة اي النوع الثاني من الاقسام ما التحق بالواسطة بالحسن لعينه قوله بواسطة حاجة الغير الى اخره فيه ضمنه لق وتشريا اي ان هذه الافعال اتي الزكوة بواسطة حاجة الغير المسلم المحتاج الى القوت والصوم بواسطة اشتهاء النفس الامارة بالسوء والحج بواسطة النعم المعظمة الجزء نعمتنا غنا عباد الله وفقر النفس التي هي عدوه وتعظيم ما عظمه الله تعالى غير ان هذه الوسائط على هذه الصفة يجوز له لا اختيارا للعبد فيها فصارت كان لا واسطة معنى وهذا معنى قوله بلا اباك معنى قوله لانا بنا بالتهوين كذا السماع من الاساتيذ الكبار قوله هذين النوعين اشارة الى قوله في الحسن لمعنى في عينه قوله الاتيان الواجب اي باداء ما يسقط الجنون والاغماء والمحيض بيانه ان الجنون اذا امتد يوما وليلة في الصلوة باعتبار الصلوات عند محمد وبالاعتبار

الشاة عند ها وشهرا في الصوم وحولا في الزكوة عند محمد واكثره عند ابي يوسف وعمرا في الحج يشترط الاداء اعتبارا بالاعتمار في الصلوة خاصة بل تدريه في غيرها وكذلك

الجنس يشترط الصلاة خاصة قوله ما يحصل المعنى اي يحصل المعنى الجنس المأمور به والالف واللام فيه للعهد بفعل مقصود كالوضوء بنية ان الوضوء انما يحسن باعتبار كونه وسيلة الى الصلوة التي هي مناجاة الله تعالى لا باعتبار ذاته والمراد انه استعمال ما في اعضاء لا يحسن فيه شرعا وكذلك الشيء الى الجمعة انما يحسن لكونه وسيلة اليها لا باعتبار ذاته لانه عبث شرعا ولا يحسن فيه ثواب ولا عقاب ولا يحسن شرعا والمعنى الحسن وهو الصلوة والجمعة لا يحصل الا بالوضوء والشيء الى بفعل مقصود

قوله وما يحصل المعنى بفعل المأمور به وهو من اضافة المحدث الى المفعول بناء على ان المعنى الحسن المأمور به وهو قضاء حق الميت المسلم في الصلوة عليه وقصر اعداء الله تعالى في الجهاد والزجر عن المعاصي في ايامه الجد والجد يحصل بالصلوة والجهاد والجد بدون فعل آخر مقصود وانما قلنا ان المعنى الحسن في صلوة الجنازة قضاء حق الميت المسلم لان الصلوة على هذا الميت ولا ميت هناك او هو موجود ولا اسلام له عبث لا اعتبار له شرعا وكذلك الجهاد انما حسن لمعنى قهر الكفار لا باعتبار ذاته لان ذاته تخريب بناء الله تعالى وقلعون من هدم بنيان الرب بالحديث وكذلك الحد انما حسن لمعنى الزجر لا باعتبار ذاته لان ذاته افساد وايثار وهو حرام وبين المقامين وسائط معفوة الى اختيار المجتهد انتهى

اسلام الميت وكفر الكافر ومعصية الباغي قوله فقالوا الوجوب بوجوب الغير اي يثبت للغير وفي بعض النسخ بوجود الغير وهو خطأ هنا لان هذا الوضوء يجب على من يجب عليه الصلوة ويسقط عمن يسقط عنه الصلوة وكذلك الشيء يجب بوجوب الجمعة ويسقط بسقوطها وكذلك الصلوة على الميت يجب بوجود الاسلام ويسقط اذا سقط حق الميت بكفره او بغيبه وكذلك الجهاد يجب بوجود الكفر حتى لو اسلم الناس جميعا وانعدم الكفر سقط الجهاد بكمة جلاء الخبر لبقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة وكذلك الحد يجب بثبوت المعصية وينعدم عند عدمها

فصل في النهي

قوله النهي في صيغة النهي اي في ابتداء صيغة النهي للنهي عنه وانما قدرنا هكذا

لانه ليس في ذات النهي قبح لكونه صيغة بل الناهي والناهي هو الشارع وتعالى الشارع عن ان يكون موصوفا بصفة القبح ولان النهي له حقيقة واحدة وهي طلب الامتناع عن الفعل بطريق الاستعلاء ولا دلالة المعنى لا يحمل الانقسام والتجزي وانما الانقسام يحسب المنهي عنه قوله ما قبح لعينه وصفا اي قبح لذات الفعل المنهي عنه لا باعتبار كونه فعلا لكم من فعل فوجد حسنا وطاعة ولا قبح فيه واراد بعينه وصفا قبيحا عقلا من غير ورود الشرع بقبحه قوله كالكفر اي كالكفر بالله وانما قدرنا هكذا لان الكفر باعتبار ذاته ليس بقبيح لكون الكفر بالطاغوت امرا حسنا وانما القبح بالذات هو الكفر بالله

قوله والعبث وهو ما خلا عن العاقبة الحميدة وفيه عرض ثابت بخلاف السفه حيث لا عرض فيه اصلا قوله وما يجيء به الى آخره هذا هو النوع الثاني من الاقسام الاربعة ونعني بالكلام ما يجيء به المجتهد شرعا بواسطة عدم الاهلية كصلاة الجنب وعدم المجانسة كبيع الحر والمضامين والملاقيح نعني هذا عرف ان فيه لفا ونشرا وانما قلنا ان القبح في هذا النوع ثبت شرعا لان الصلاة بغير طهارة يقبح عقلا فان اعظم العبادات وهو الايمان بالله تعالى يقبح من المحدث وكذا اكثر العبادات يقبح بغير طهارة غير ان الله تعالى لما قال فاغسلوا وجوهكم الى آخره احرج الجنب من ان يكون اهلا للصلوة وكذا قال عليه السلام لا صلاة الا بالطهارة وكذا بيع الحر انما قبح شرعا لان العقل يجوزه كما عرف في بضعة يوسف عليه السلام وبيع المضامين والملاقيح انما قبح شرعا لان المال قبل ان يحلل لسن مال والمال شرعا عبارة عن مال اذا له المال بالمال على سبيل التراضي وهو مفقود في الحال والعقل يجوزه باعتبار المآل المضامين ما في ظهور الآباء والملاقيح ما في ارحام الامهات فاضبط الضامع الطاء والجامع الحاء وهما جمعا مضموم وملقوح قوله وحكم النهي فيه اي في هذا النوع وهو القبح لعينه بدون واسطة او بواسطة قوله غير مشروع اصلا لان ورود الشرع لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح والقبح هنا في الذات فلا يكون مشروعا اصلا والان العقل لا يصوب شرعا من غير الاهل او المحل قوله ما جاوز المنهي جمعا هذا هو رتبة الثالث من الاقسام اي نوع من نوعي القسم لغير ما جاوز المنهي المقبح جمعا بان جمع المنهي بين العقل المنهي عنه وبين المعنى المقبح له واراد بالمعنى المجاور جمعا البكاء كما نهي عن البكاء على الجملة بخلاف القسم الرابع وهو الآتي يصل المعنى وضعا حيث لا البكاء كما اصلا كما

قوله على الامر
الجهر السر

سنتين وهذا كالبيع وقت النداء يوم الجمعة فان النهي عن البيع انما ورد لمعنى ترك الشئ وهذا
المعنى منفصل عن البيع وجودا وعدما لان ترك الشئ قد يوجد ولا بيع وقد يتحقق البيع موجودا
وكالصلوة في المغصوبة انما ورد النهي عنها لمعنى يرجع الى امر الغير وشغل ملكه والمعنى منفصل عن المنهي
عنه وجودا وعدما لان الايذاء الشغل قد يوجد ولا صلاة وقد يتحقق الصلوة موجودة
وكالوطء في الحيض انما ورد النهي عنه لمعنى الملوث بالدم والمعنى منفصل عن الوطء وجودا
وعدما لان الملوث قد يوجد ولا وطء وقد يتحقق الوطء موجودا فلما عرفت هذا عرفت
ان المعنى المجاور لا يمكنه في الحكم قوله وحكمه ان يكون صحيحا مشروعا اي حكم
القبح للمعنى المجاور وهذا لان القبح في غير المنهي عنه فلا يقتضي النهي رفع المنهي عنه
بل يقتضي رفع المعنى المقبح فيكون ذات المنهي عنه مشروعا بعد النهي غير انه مكروه
فان قلت لم اورد بذكر بيع المعنى البيع لغيره ولم يذكر كره بعد ذكر البيعين وكان
ينبغي ان يذكر بعدهما كما ذكر صاحب التقويم لانهما مشروعان بعد النهي والثاني لم
لم يذكر حكم ثاني البيعين حيث ذكره قلت انما لم يذكر كره بعد ذكر البيعين لان تبين
حكمي البيعين تفاوتا من حيث الصحة والفساد وان كانا لا يتفاوتان في المشروعية بعد النهي
وصاحب التقويم لم يتعرض لذكر الصحة بل تعرض مشروعيتهما بعد النهي فصح وضع المسئلة
والجواب عن الثاني انه انما لم يذكر حكم ثاني البيعين لما ذكرنا او كما يقوله
صحيحا لانه اجرى حكم البيع الثاني لانه فاسد وصفا صحيح اصلا قوله وهذا لما
بان وطيها هذا اصاح لكونه مشروعا بعد النهي لانه اضاء مشروعيته المسبب مشروعية
السبب قوله وما اتصل به المعنى وصفا هذا هو القسم الرابع من اقسام النهي
بحسب قبح المنهي عنه اي نوع آخر من انواع المعنى المقبح لغير ما اتصل به المعنى المقبح وصفا واراد
بالاتصال وصفا لزومه للمنهي عنه كبيع الدرهم بالدرهمين مثلا فان النهي انما ورد لمعنى
متصل وصفا لا لعين المنهي عنه فان عينه صحيح لوجود ركنه من اهله في محله والوصف
المتصل هو وجود الفضل في احد العوضين لانه لو صح لصار وصفا لازما للمنهي عنه بحيث لا
يقبل الانفكاك وكصوم يوم العيد انما ورد النهي عنه بصفة في اليوم وهي اليد نية
واليد نية ليوم العيد صفة لازمة غير منفكة عنه وانما قلنا هذا لان النهي لم يرد لذات
الصوم ولا لذات اليوم لان الصوم نفر القبل الاثارة بالشهوة ونفرها حسن فلا يرد

النهي الا لمعنى قام وهو اليوم من حيث هو موعد للصوم فلا يصح النهي عن صومه فعلم ان النهي عن صوم
هذا اليوم انما ورد لصفة لازمة لليوم لا يمر وهي اليد نية فافهم قوله والنهي عن
المجاورة بيع على البيع الاول اي على القسم الاول من البيع بعينه بمعنى لا يكون مشروعا وقوله على القسم
الاخر اي على البيع لغيره بمعنى يكون مشروعا بعد النهي قوله ينصرف الى القسم الاول
اي الى البيع بعينه فلا يكون مشروعا اصلا واراد بالتباين الشرعي والحسي تغاير ان
الشرعي ما لا يعرف في عيان الا بالشرع ويجرد الحس والعقل لا يكفي فيه بخلاف الحسي والعقلي
نظير الحسي مثل الزنا والعقلي وشرب الخمر ونظير الشرعي مثل البيع والصوم والصلوة
قوله الابد لبيان سبب ان المذكورين في صور في الحسي والشرعي سأله عن
النهي المطلق عن الحسي يقع على البيع بعينه فلا يكون المنهي عنه مشروعا بعد النهي لا اذا
دل الدليل على البيع لغيره فحينئذ يكون مشروعا بعد النهي كما في قوله تعالى ولا تقربوا
حتى يطهرن بدليل قوله قل هو اذى وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقوله تعالى
ولا تمش في الارض مرحا فالنهي هنا لا يتناول الا ايذاء والمشي بمعنى التبختر والمرح وكذا النهي المطلق
عن الشرعي يقع لغيره عند ذا فيكون مشروعا بعد النهي لا اذا دل الدليل على خلافه
فحينئذ يكون مبحا لعينه فلا يكون مشروعا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من
النساء اي لا تزوجوا اما نزوج اباؤكم قد دل دليل السياق ان النهي عنه لعينه وهو قوله
تعالى انه كان فاحشة بمعنى معصية ومقتا بمعنى بغضا وساء سبيلا بمعنى بئس المسلك وفي
الثاني النهي المطلق عن الحسي والشرعي جميعا يقع على البيع بعينه فلا يكون مشروعا لا اذا
دل الدليل على خلافه فحينئذ يكون مبحا لغيره كالنهي عن الصلوة في الاوقات الثلاثة
البدل وعن الصلوة في الارض المغصوبة فاذا لم يدرك مشروعا لا يترتب عليه الحكم حتى لا يكون
البيع الفاسد سببا للملك ولا يكون النذر صحيحا بصوم يوم العيد بل غير ذلك في اصله
ما هو موجود النهي من الشرعي عنده فاعمله عنده وموجبه عنده عمله عندنا فافهم قوله
ما ذكرنا في الملخص وهو ان النهي في اضاء الغير من حيث جملة الشافعية كالامر في
اقتضاء الحسن من حيث جملة الامر فلما كان كذلك والجمهور من كل شئ تناول
الكامل منه لان الناقص معدوم ومن وجه اقتضى النهي فيما يعين المنهي عنه الابد ليكمل لا لانه
يقتضي الحسن لعين المامور به الابد ليكون مطلق الامر فانه عندهم للتكرير مع ان

وقف
على المدرسة
الشهير بالسوت

الكمال في الوجوب وذلك يكفي في صدق قولهم ولما ان النهي قوله مطلقا اي طلق النهي الى الكامل منه اي من النهي اراد به الكامل منه النهي ليجيبه لان النهي لعدم باعتبار رادبه جنس فلا يكون كاملا في النهي قوله ولا لازالة الظهار هذا جواب سؤال وهو ان يقال يرد الظهار على ما قالت الشافعي من ان النهي ليجيبه لا يكون مشروعا وهذا يبطل الحكم الشرعي فان الظهار رفع ليجيبه بكونه منكرا من القول وزورا وقد يعلو به حكم شرعي وهو الكفارة فاجاب عنه وقال لا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك يعلو بسبب مشروع كالبيع اعني الشبب سببا والحكم مشروعا بعد ذلك الشبب بعد وزورا والنهي على الشبب والظهار ليس من هذا القبيل لان حكمه غير مطلوب لشرعيته حراما اجرا وما كان حراما اجرا جنى على حرمة سببه كالعباس شرع حراما اجرا وسببه العمل الذي هو حرام صرف عند وان يحرم وارادة بالمطلوب ما اذا خرج الفاعل بين وجوده وعدمه بخلاف وجوده والفاعل لا يختار الكفارة لانها عقوبة قوله ولما ان النهي تراديه علم الفعل الى آخره يحقيقه ان النهي لاعدام الفعل بما فعل امتناع الفعل لان النهي ابتلاء الا بتلاء انما يحقق بما فيه اختيار حتى يكون ممتاليا بالانتهاء بخلافه الباقي وتكون معاقبا بتركه الانتهاء بفعل النهي عنه وهذا معنى قوله فيجعل التصور والشرع الاعدام الشيء لعدم كونه مشروعا وعدم فعل العبد هناك بما عن عدمه فيهما فامتثال الامرين بالصوم يوجبوا العبد وهو ان الشارع نهاه عن فعل تكون امرا بتكون والثاني منتف فينتج الاول وانما قلنا ان الثاني منتف لانه لا يصح ان يقال الاخير لا يتصور والا دخي لعدم كونه مشروعا وعدم فعل العبد هناك بما عن عدمه فيهما فامتثال الامرين بالصوم يوجبوا العبد وهو ان الشارع نهاه عن فعل تكون امرا بتكون والثاني منتف فينتج الاول وانما قلنا ان الثاني منتف لانه لا يصح ان يقال الاخير لا يتصور والا دخي لعدم كونه مشروعا وعدم فعل العبد هناك بما عن عدمه فيهما فامتثال الامرين بالصوم يوجبوا العبد وهو ان الشارع نهاه عن فعل تكون امرا بتكون والثاني منتف فينتج الاول وانما قلنا ان الثاني منتف لانه لا يصح ان يقال الاخير لا يتصور والا دخي لعدم كونه مشروعا وعدم فعل العبد هناك بما عن عدمه فيهما فامتثال الامرين بالصوم يوجبوا العبد وهو ان الشارع نهاه عن فعل تكون امرا بتكون والثاني منتف فينتج الاول وانما قلنا ان الثاني منتف لانه لا يصح ان يقال الاخير لا يتصور

انتفاء التبعية انتفاء الموصوف ولان النهي مع المشروعية صفتان متضادتان فاذا انتفى النهي ارتفعت المشروعية لا نتفاء لازمه اذ الاجتماع بين الضدين محال فلا يلزم من ارتفاع المشروعية ارتفاع الاعمال كما في النهي عن الاعمال الحسية والثاني المشروعية حكم من احكام الله تعالى فاذا ورد النهي عليها كان النهي رافعا اياها والاعني للشيء الاهدار والمراد قوله فيجعل التصور معدوما فيما يستقيم ان لو لزم من انتفاء المشروعية ارتفاع الاجتماع الخمر شرب الخمر كان مشروعا ورد النهي بعده فارتفعت المشروعية ولم يلزم من انتفاء النهي تصور المنهي عنه ولكن لا يلزم من ثبوت التصور ثبوت المتصور الا ترى انه صح ان تصور الاعمى بصيرا ومع ذلك لا يصح ان يقال له لا تنصر الى هذا لفظ الطحاوي فاجاب عنه انا نعلم الاول بان النهي عبارة عن طلب الامتناع عن الفعل نظرا الى الاستعمال فان الاوامر والطلبات لامتناع انما يصح فيما يكون وجوده في المستقبل لا في ما لا يكون فان طلب الامتناع عن ما لا يكون لغو كما اذا قال للاعمى لا تنظر وقياسه على النسخ باطل لان النسخ عبارة عن الاعدام والنهي عبارة عن طلب العدم وبينهما تباين من حيث الماهية والاغراض فلا نسلم ان النهي عبارة عن الاعدام والجواب عن الثاني ان النهي المشروعية في الفعل الحسي انما لا يبقى في اختيار لان وجود الفعل هناك لا يتوقف على ورود النسخ اما الفعل الشرعي فان وجوده بالشرع فيلزم من انتفاء المشروعية امتناع الاختيار لانه ليس في يد العبد فعل المحل ومراد المورد لكن صح وجوده وقوله المشروعية صفة الافعال فلا يلزم من انتفاء التبعية انتفاء الموصوف قلنا نعم لو لم تكن الصفة داخلة في ماهيته لكن لا نسلم ان الصفة داخلة في ماهية المشروعية فلم يلزم من انتفائها انتفاء الموصوف لانا نقول ذلك لان المشروعية صفة داخلة في ماهيتها فلزم من انتفائها انتفاء الموصوف لا نسلم ذلك لان المشروعية صفة داخلة في ماهية الشيء اذا كان ذلك الشيء من الاسماء الحقيقية كالانسان لان ماهيته التي هي عبارة عن تمام اجزائه فلا توجد بدون تمام اجزائه ان المشروع عبارة عن ذات له صفة المشروعية كالناطق عبارة عن ذات له صفة النطق فاذا انتفى النطق لا ينتفي الذات فاطلقا فكذا اذا انتفت المشروعية لا ينتفي الذات مشروعا ولا نسلم استحالة الاجتماع بين الخمر والمشروعية لغايرا الجزئين لان الخمر في الصفة والمشروعية في الذات والجواب عن الثاني سلمنا ان المشروعية حكم ولكن لا نسلم ان النهي وارد على المشروعية فمن اذ دعى يعلمه البيان فكيف يكون ما يقتضي المشروعية مبطلا وانما قلنا هذا لما قلنا في الجواب الاول والجواب عن قوله وانما يستقيم ان لو لزم الى آخره الذي في الجواب الثاني

والجواب عن قوله لا يلزم من ثبوت الصور ثبوت المصور قلت نعم لكنه اراد بالصور الكون في الخارج لان الصور في الذهن قبل ثبوت المصور يلزم من ثبوت الكون في الخارج والحمد لله الذي هدانا لهذا **قوله** فوضح قائم بالنهي اراد به المنهي عنه كقولهم هذا شعر الجبل اي يشوكه لان النهي سعة الناهي والناهي هو الشارع ولا يكون سعة فيحاط بالصور المستهجنة تحت راجع الى النهي ومقتضى مشهور على الحال المقدرة اي وهي ملتبسة الى النهي وفي بعضها وبه الى المقتضا وما قاله على بطلان العقيم المستهجنة في وجهه الى ما وما عبارة عن النهي والضمير الى المقتضا اي لا يحور بتحقيق المقتضا على وجه يبطل به مقتضيه لان صورة بصحة المقتضى وفيما قال الحكم ذلك وقد بينته **قوله** يتجه العمل بالاصل بان محل المنهي عنه مشروعا واراد بالاصل المنهي عنه بيان هذا ان النهي وصف المنهي عنه فلا يلزم من رفع الوصف رفع الاصل فيكون مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فصيرورة فاسدا لان الفاسد عبارة عن ما ثبت بوصف دون الاصل كما لفاسد من اللآلي بان اضعف واكدر لا يوجب بطلان الاصل كذا هذا الا ترى ان الخمر اذا انقلب مع صلاحه للبقاء يقال فسد واذا ودد ولو تبع ما الجاني قال بطل **قوله** ولانا في فالمشروع يحمل الفساد هذا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال انكم اثبتم النهي في المنهي عنه لغيره في الاتيان بالشرعية الابليل وعلم انه مشروع اصلا غير مشروع وصفا وكيف يكون الشيء صحيحا ومشروعا ثاب لان النهي مطلوب الحكم والمشروع حسن مطلوب الوجود فاجاب عنه بقوله ولانا في لان المشروع يحمل الفساد كما اذا جامع المحرم عمدا في الحج مع فساد احرامه بالاجماع حتى لو ارتكب شيئا من محظورات احرامه يجب الجزاء وعليه الحج من القابل بالجديث فلما صح الحج هناك بالاجماع صح فيما نحن فيه هذا جواب بطريق الدفع واما الجواب بطريق التحقيق فهو **قوله** لانا بنى بيرا للنهي والمشروع عينه لبقاء المحسنين اصلا ووصفا **قوله** توجب اثباته على هذا الوجه اي وجب اثبات النهي محل ان يكون وصفا للمشروع **قوله** رعاية لمبادئ المشروعات بيانه ان المشروع اما ان يكون مشروعا اصلا ووصفا اصلا ووصفا فقوله الصحيح او مشروعا اصلا لا وصفا فهو الفاسد ان كان الوصف لازما والمكروه ان كان مجاورا على ما بينا من قبل وفيما قال الحكم لا يتبع للفاسد وجود او لو سلم رتبة المقتضا دون مرتبة المقتضي لكونه شرطا لصحة المقتضي والشرط تبع المشروط من حيث المقصود فلما لزم بطلان المقتضي وهو النهي من ثبوت المقتضا وهو النهي على قوله لا يكون مراعيا المشاريع المشروعات **قوله** ومحافظة لحدوده اي لحدود المشروعات بان يجري النهي على جهته والنهي والمقتضا كذلك وفيما قال الخصم يكون النهي سببا فيكون تركا لحد النهي والمقتضا متبطلا بالمقتضي فيكون تركا لحده وهو معجز لعين الثواب وفيما قلنا رعاية المشاريع ومحافظة لحدوده وهو النهي العقيم والشأن المستقيم **قوله** وعلى هذا الاصل اي على اعتبار الاصل الثابت ذكره وهو ان النهي يقتضي المشروعية صورة البيع بالخمر مما اذا اشترى شيئا منقوما كالثوب مثلا بالخمر وهذا لان البائع استعمل في الايجاب لفظا مشروعا باصله وهو وجود ركنه بلا شبهة بان يقول بعت واشتريت في مجلسه اي في محل البيع وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن بيانه ان الثمن مبيع في البيع وتسمية الوصف من هذا الوجه وانما قلنا ان الثمن مبيع لان المقصود في البيع هو المبيع حتى يشترط وجوده ويتوتر هلاكه قبل القبض في انفساخ البيع ولا يشترط وجود الثمن ولا يتوتر هلاكه حتى اذا اشترى المكيل شيئا بقفيزة مجزوف ولو تلف الثمن لا يتبع عندنا هلاكا بالزوائد والسافي وكذا هلاك المبيع منع الاقالة وهلاك الثمن لا والسلم رخصة وكلامنا في العزيمة على انا نقول ان المسلم فيه بذكر الاوصاف يصير كالمعين الموجود ويجبر النقص بعين رأس المال **قوله** لان الخمر مال غير متقوم بيان ان مال ان جعل مال صار في حكمها لان المال ما يميل اليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع والتمول صيانة الشيء واذخاره لوقت الحاجة وصيانة الخمر الى ان تحلل ليس بحرام اجماعا فكون مالا وانما الحلاف في محل الحاصل بالتحليل عندنا محل ايضا لاطلاق الحديث وعند الشافعي لا بالاجماع وبيان انها ليست بمتقومة ان المتقوم ما له قيمة واسم لها قيمة بدليل حل لا ازالته بالاضمان فلما عرفت ان البيع بالخمر مشروع اصلا غير مشروع وصفا لانها من حيث انها مال تضمن بالمثل ومن حيث انها غير متقوم لا تضمن عند فصار فاسدا فلا يملك بالقبض بالتراضي بل يملك بالقيمة حتى يلزم اخراجها بجعلها اصلا مقصودا والشرع امر بالاهانة ولا يصح البيع بالميتة والدم لعدم المالية اصلا **قوله** وكذلك بيع الزيت مشروع باصله لوجود الركن من الاهل في المحل غير مشروع بوصفه لزيادة في الوصف وهذا لانه يقال بيع رابح او خاسر والربح والخسران

وقف على طرة الحجر السود

لاصول على طرة الحجر السود

عبارة عن الفصل والانقضاء وهي للبيع وصفان قوله وكذلك الشرط الخ
بان باع عبدا على ان يستخدمه البائع شهرا او دارا على ان يسكنها وانما يكون في معنى الربوا
لان الشرط انما يكون مفسدا اذا كان فيه نفع للبائع قيد او للمعقود عليه وهو فصل حال
عن الجوهر فيكون في معنى الربوا قوله وهو الامساك بالله تعالى لان الصوم بدل به يتبع
النفس الشهوتيه التي سميت لحق الجم الشارع فيكون باعتبار ذاته امتناكا لله تعالى كما
لمرضاته وانما قال بان الاعراض وصف الصوم لان الصوم في هذا اليوم مضمن اعراضا عن
الضيافة الموضوعة فصار من هذا الوجه وصفا قوله الاترى ليصح ليكون الصوم
مشروعا اصلا مشروع وصفا بيانه ان الصوم يصوم بالوقت اي يقدر به طولا وقصرا
ولا حلل في الوقت من حيث انه يوم فيكون صومه مشروعا اصلا والنهي متعلق بوصف
اليوم وهي العبدية فيكون غير مشروع وصفا فصار ناسدا قوله ولهذا يخرج الندر
به اي يصوم يوم النحر اما قال عند نا لان فيه جلات ذوي الشارع لهما انه ندر بالمعصية
لزوم التي ولما عندنا بالعزيمة الخالصة لله تعالى وانما العصيان من صرورات المباشرة
لامن صرورات ايجاب المباشرة وهذا معنى قوله فيتعلق بذاته فعلا لا باسمه ذكرا لكن
يقطر ذلك اليوم ويقضيه لانه لا يتنكر عن الوقوع في المعصية فان صامه صح لانه كذلك
الذمة كذا في شروح الجامع الصغير والهداية وغيرها فمن هذا عرف ان الحاقا هي
غلط المذهب حيث قال كان اثر صحة الندر في وجوب القضاء لانه الاداء قوله
كما جاء به السنة وهو قوله عليه السلام ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان فاذا ارتفعت
قارنها واذا استوت قارنها واذا زالت فارقها واذا دنت للغروب قارنها واذا
غربت فارقها اورد هذا الحديث مولانا حميد الدين الضرير في شرح النافع وقوله عليه
السلام وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فاذا طلعت الشمس فامسك
عن الصلوة فانها تطلع بين قرني الشيطان كذا في المصابيح قال في محمل الغرابب
قرن الشيطان قوته يقال انا مقرن لهذا الامر اي مطيق له وقوة الشيطان في هذه
الاوقات الثلاثة انه يسول لعبدة الشمس ان يسجد له فيها او هو على مجاز انه ذو قرن
القرون تعالج الاشياء بقرونها وقيل ان الشيطان يقابل الشمس حين تطلع فيها وينتصب
دونها حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيتقبل سجود الكفار للشمس عبادة له فتسخط عليه

السلام

السلام فاعلم ايها الراس قرنين فاعلم ان الصلوة في هذه الاوقات مشروعة لعدم النقص
في الاركان والشروط والوقت صحيح باصله لانه من حيث انه وقت لا قبح فيه فاسد بوصفه
لتشبهه الى الشيطان غير ان الصلوة لا توجد بالوقت بل توجد بالمتقدر به طولا وقصرا الا ان
الوقت ظرفها لا معنى لها فلم تكن فاسدة وانما نقصت بنقصان في وقت وهو السبب لان
ثبوت المسبب بحسب ثبوت السبب كالبيع سبب للملك اذا صح وقع الملك صحيحا واذا
فسد وقع فاسدا فلو صام يوم النحر فانه فاسد لان الوقت هناك سبب ومعيار زائدة اذ
اثره القبح فصار ناسدا وفي الاوقات الصلوة في الارض المغصوبة حيث تكون مكروهة لانا نصة
ولا فاسدة لان اتصال الصلوة بالمكان دون اتصالها بالزمان لان الصلوة فعل والزمان
داخل في ماهية الفعل دون المكان على ما عرف في علم الاعراب فيكل حسب تفاوتا لاتصال
فلهذا لان اتصال الصلاة بالوقت دون اتصالها بالصوم هو فوق اتصالها بالمكان فصارت
الصلاة في الوقت المكروه ناقصة مضمونة بالشروع وغير صالحة لاسقاط ما في الذمة من
القضاء والدين بالمطلق وصار الصوم فيه فاسدا غير مضمون بالشروع وغير صالح لاسقاط
ما في الذمة من القضاء والدين بالمطلق والكمال وصارت الصلوة في المغصوبة مكروهة
لانها بالشروع وصالحة لاسقاط ما في الذمة قوله لانا لا نوجد الصلوة لانوجد الصوم
استبقاء من قوله منسوب الى الشيطان هذا لبيان الفرق ان الصوم والصلوة قوله فصارت
الصلوة اي مطلق الصلوة فرضا كانت او نفلا غير انا لا نجوز عند طلوع الشمس
لوجوب كاملا فاردا الا ترى ان الفجر قوله ولم يتمكن بالشروع حتى لا يجب عليه
القضاء هذا هذا هو الرواية كذا في المحيط وعن ابي يوسف ومحمد ان القضاء يجب عليه
رواية النوادر كذا في شروح الجامع الصغير والهداية وفي رواية الاثار يجب عليه
القضاء عند ابي يوسف خاصة كما في المنظومة وشروحها وجه رواية النوادر اعتبارا
الشروع فيه بالندر وجب الشروع في الصلوة في الوقت المكروه ووجه الظاهر ان الشروع
في الصوم مقارن المعصية فانه بالقطع اخرا ما الحق الشروع بعلاج الندر فانه غير مقارن
وعلاج الشروع في الصلوة فانه غير مقارن فانه لا يطلق اسم الصلاة ما لم يقيد بالسجدة
ولهذا لو حلف لا يصلي لا يحنث بالشروع بخلاف الصوم والمسئلة في الجامع الصغير للخبر
الاسلام وغيره قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود هذا جواب سؤال مقدر وهو

ان النبي عن الشرعيات يقتضي المشروعية عندكم لكنه لم ينه عن النكاح بغير شهود مشروعا
بدليل النهي وهو قوله عليه السلام لا نكاح إلا بشهود والنهي فيه مستعار للنهي كما في قوله تعالى
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وانما استعير لئلا يلزم الكذب في خبر الشارع لانه تعالى اوجد
حتما فلزم عليكم الاشكال فاجاب عنه وقال لا نسلم انه يلزم من لا يلزم منه نفي حقيقة
والاصل عدم المجاز واليوم لم ينه عنه اصلا والعدم في الجزء عدم في الكل فسقط ما على المباع العبد فسلمنا
جميعا ولا نسلم ان النهي نكاح حتى يلزم النهي نكاح شرعي لان النبي عليه السلام لم يتكلم بلسان
الحسيات بل لسان الشرعيات فلا يكون النكاح بدون الشهود مشروعا اصلا ولئن سلمنا ان
النهي للحرمة منه لكن النهي يقتضي الجزم والنكاح انما شرع لملك الاستمتاع وهو بالوطء صرورة
على جلالة العباس لا يمكن عن الجمل اصلا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلما انتفى الملك لانتفاء
الحل لم يملك الوطء ولا دواعيه ولا اجازتها ولا اعتقادها الا ان الله تعالى اراد بقاء العالم ان يراد
فجعل سبب بقائه بقاء بني آدم وبقاء بني آدم بالوطء والتناسل وهو لا يحصل الا بالاموال للاكوام
الاموات فلهذا وجد الصرورة بنت ملك المتمتع بجلالة العباس وشأن ان هذا الملك لا يمكن من
الجمل اصلا انه لو شرع في موضع لا يحل كالاجر والبيت والاخت وغيرها فجلم من هذا ان الملك
يبقى ببقاء الجمل لاستدامة بقاء الآدمي اذ الملزوم اذا انتفى انتفى اللازم كما في النكاح لان شرعيته
للملك او لان الملك لازم النكاح فاذا تمامه ينتفي فاقصر على الاجر كالبيع فانه لا ينتفي الملك هناك
بانتفاء الجمل لان التعرض لاصل المقصود الكلي من البيع ملك العين لا الجمل والجمل فيه تابع
لا مقصود لا يرخص فيه بوجه ولا يحل له لا بوجه ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل فيه شرعا كالاخت
من الرضاعية والامة المجوسية والعبيد والبهائم وسقوط الجلد وثبوت الشرب والبيع
لشبهة العقد **قوله** لملك اليمين محمول على انه انما لم يقل لملك اليد لان اليد تشمل
اليمين واليسار لما ان اليمين تستعمل في الامر الخير وفي الشيء الحسن قال تعالى ﴿ والذين كانوا
ايمانهم ﴾ اي يمنى يديك جعلني فلا يحملني بعد ما بي شمائلكما ﴿ م
قوله في موضع الحرمة الى آخره فيه لف ونشر اي شرع البيع في موضع الحرمة كالامة

هذا جواب سؤال مقدر تقديره انا وان سلمنا ان النهي عن الشيء يوجب القبح
لجسه لا يكون مشروعا اصلا وغير المشروع لا يفيد حكما شرعيا والغصب والربا من هذا
القبيل فلم يثبت بهما حكم شرعي عندكم وهو ملك الغاصب المغصوب عند اداء الضمان بالقضاء
او بالتراضي وتقرير جرمة المصاهرة فاجاب عنه وقال انا لا نحتاج الى ملك الغاصب
للغاصب معصوما بل شرط الحكم شرعي وهو الضمان بيان هذا انا جعلنا ان الضمان واجب
على الغاصب فلو لم يثبت الملك للغاصب بجداء الضمان لاجتمع البدل والمبدل في ملك
المغصوب منه وهو باطل لان البدل يقتضي وجوب المبدل وذلك لان ثبوت الضمان بطريق
الجبران ولا جبران بدون الفوات والنقصان فلما ثبت ان ثبوت الملك شرط لصحة ثبوت الضمان
وشرط الشيء تابع له صار حاصل الضمان لا باعتبار انه ثبت بالغصب فصار كأنه من
سائر ما يثبت جبرا ولا يثبت فضلا وكذلك الربا لا يوجب جرمة المصاهرة فصار كأنه
سمت للوالد والولد في ثوب جرمة المصاهرة اصل الثوب للبضعة بحكم ان الوالي
والمولود لا يحلان لكن محل الاستدلال والاستمتاع بالنساء الفضلة المستعدة فيها
ولهذا لا يملك الروح بنفسها ولا باجزائها ولا عقرها الا ان الله تعالى اراد بقاء العالم ان يراد
فجعل سبب بقائه بقاء بني آدم وبقاء بني آدم بالوطء والتناسل وهو لا يحصل الا بالاموال للاكوام
الاموات فلهذا وجد الصرورة بنت ملك المتمتع بجلالة العباس وشأن ان هذا الملك لا يمكن من
الجمل اصلا انه لو شرع في موضع لا يحل كالاجر والبيت والاخت وغيرها فجلم من هذا ان الملك
يبقى ببقاء الجمل لاستدامة بقاء الآدمي اذ الملزوم اذا انتفى انتفى اللازم كما في النكاح لان شرعيته
للملك او لان الملك لازم النكاح فاذا تمامه ينتفي فاقصر على الاجر كالبيع فانه لا ينتفي الملك هناك
بانتفاء الجمل لان التعرض لاصل المقصود الكلي من البيع ملك العين لا الجمل والجمل فيه تابع
لا مقصود لا يرخص فيه بوجه ولا يحل له بوجه ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل فيه شرعا كالاخت
من الرضاعية والامة المجوسية والعبيد والبهائم وسقوط الجلد وثبوت الشرب والبيع
لشبهة العقد **قوله** لملك اليمين محمول على انه انما لم يقل لملك اليد لان اليد تشمل
اليمين واليسار لما ان اليمين تستعمل في الامر الخير وفي الشيء الحسن قال تعالى ﴿ والذين كانوا
ايمانهم ﴾ اي يمنى يديك جعلني فلا يحملني بعد ما بي شمائلكما ﴿ م
قوله في موضع الحرمة الى آخره فيه لف ونشر اي شرع البيع في موضع الحرمة كالامة

قوله ولا يقول في الغصب الى آخره هذا جواب سؤال مقدر تقديره انا وان سلمنا ان النهي عن الشيء يوجب القبح لجسه لا يكون مشروعا اصلا وغير المشروع لا يفيد حكما شرعيا والغصب والربا من هذا القبيل فلم يثبت بهما حكم شرعي عندكم وهو ملك الغاصب المغصوب عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضي وتقرير جرمة المصاهرة فاجاب عنه وقال انا لا نحتاج الى ملك الغاصب المغصوب للغاصب معصوما بل شرط الحكم شرعي وهو الضمان بيان هذا انا جعلنا ان الضمان واجب على الغاصب فلو لم يثبت الملك للغاصب بجداء الضمان لاجتمع البدل والمبدل في ملك المغصوب منه وهو باطل لان البدل يقتضي وجوب المبدل وذلك لان ثبوت الضمان بطريق الجبران ولا جبران بدون الفوات والنقصان فلما ثبت ان ثبوت الملك شرط لصحة ثبوت الضمان وشرط الشيء تابع له صار حاصل الضمان لا باعتبار انه ثبت بالغصب فصار كأنه من سائر ما يثبت جبرا ولا يثبت فضلا وكذلك الربا لا يوجب جرمة المصاهرة فصار كأنه سمت للوالد والولد في ثوب جرمة المصاهرة اصل الثوب للبضعة بحكم ان الوالي والمولود لا يحلان لكن محل الاستدلال والاستمتاع بالنساء الفضلة المستعدة فيها ولهذا لا يملك الروح بنفسها ولا باجزائها ولا عقرها الا ان الله تعالى اراد بقاء العالم ان يراد فجعل سبب بقائه بقاء بني آدم وبقاء بني آدم بالوطء والتناسل وهو لا يحصل الا بالاموال للاكوام الاموات فلهذا وجد الصرورة بنت ملك المتمتع بجلالة العباس وشأن ان هذا الملك لا يمكن من الجمل اصلا انه لو شرع في موضع لا يحل كالاجر والبيت والاخت وغيرها فجلم من هذا ان الملك يبقى ببقاء الجمل لاستدامة بقاء الآدمي اذ الملزوم اذا انتفى انتفى اللازم كما في النكاح لان شرعيته للملك او لان الملك لازم النكاح فاذا تمامه ينتفي فاقصر على الاجر كالبيع فانه لا ينتفي الملك هناك بانتفاء الجمل لان التعرض لاصل المقصود الكلي من البيع ملك العين لا الجمل والجمل فيه تابع لا مقصود لا يرخص فيه بوجه ولا يحل له بوجه ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل فيه شرعا كالاخت من الرضاعية والامة المجوسية والعبيد والبهائم وسقوط الجلد وثبوت الشرب والبيع لشبهة العقد **قوله** لملك اليمين محمول على انه انما لم يقل لملك اليد لان اليد تشمل اليمين واليسار لما ان اليمين تستعمل في الامر الخير وفي الشيء الحسن قال تعالى ﴿ والذين كانوا ايمانهم ﴾ اي يمنى يديك جعلني فلا يحملني بعد ما بي شمائلكما ﴿ م **قوله** في موضع الحرمة الى آخره فيه لف ونشر اي شرع البيع في موضع الحرمة كالامة

قوله لا يفيد حكما شرعيا والغصب والربا من هذا القبيل فلم يثبت بهما حكم شرعي عندكم وهو ملك الغاصب المغصوب عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضي وتقرير جرمة المصاهرة فاجاب عنه وقال انا لا نحتاج الى ملك الغاصب المغصوب للغاصب معصوما بل شرط الحكم شرعي وهو الضمان بيان هذا انا جعلنا ان الضمان واجب على الغاصب فلو لم يثبت الملك للغاصب بجداء الضمان لاجتمع البدل والمبدل في ملك المغصوب منه وهو باطل لان البدل يقتضي وجوب المبدل وذلك لان ثبوت الضمان بطريق الجبران ولا جبران بدون الفوات والنقصان فلما ثبت ان ثبوت الملك شرط لصحة ثبوت الضمان وشرط الشيء تابع له صار حاصل الضمان لا باعتبار انه ثبت بالغصب فصار كأنه من سائر ما يثبت جبرا ولا يثبت فضلا وكذلك الربا لا يوجب جرمة المصاهرة فصار كأنه سمت للوالد والولد في ثوب جرمة المصاهرة اصل الثوب للبضعة بحكم ان الوالي والمولود لا يحلان لكن محل الاستدلال والاستمتاع بالنساء الفضلة المستعدة فيها ولهذا لا يملك الروح بنفسها ولا باجزائها ولا عقرها الا ان الله تعالى اراد بقاء العالم ان يراد فجعل سبب بقائه بقاء بني آدم وبقاء بني آدم بالوطء والتناسل وهو لا يحصل الا بالاموال للاكوام الاموات فلهذا وجد الصرورة بنت ملك المتمتع بجلالة العباس وشأن ان هذا الملك لا يمكن من الجمل اصلا انه لو شرع في موضع لا يحل كالاجر والبيت والاخت وغيرها فجلم من هذا ان الملك يبقى ببقاء الجمل لاستدامة بقاء الآدمي اذ الملزوم اذا انتفى انتفى اللازم كما في النكاح لان شرعيته للملك او لان الملك لازم النكاح فاذا تمامه ينتفي فاقصر على الاجر كالبيع فانه لا ينتفي الملك هناك بانتفاء الجمل لان التعرض لاصل المقصود الكلي من البيع ملك العين لا الجمل والجمل فيه تابع لا مقصود لا يرخص فيه بوجه ولا يحل له بوجه ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل فيه شرعا كالاخت من الرضاعية والامة المجوسية والعبيد والبهائم وسقوط الجلد وثبوت الشرب والبيع لشبهة العقد **قوله** لملك اليمين محمول على انه انما لم يقل لملك اليد لان اليد تشمل اليمين واليسار لما ان اليمين تستعمل في الامر الخير وفي الشيء الحسن قال تعالى ﴿ والذين كانوا ايمانهم ﴾ اي يمنى يديك جعلني فلا يحملني بعد ما بي شمائلكما ﴿ م **قوله** في موضع الحرمة الى آخره فيه لف ونشر اي شرع البيع في موضع الحرمة كالامة

وزاد اخرى فيه اي في الولد توجد في اي شيء فالجزاب يجيء اثبات جزمة المضاف هو منه اي من الولد الا الاظهر اي الى لاب وابن لاب والامر والامر الامر الى اسناده اي الى الوالد والفضلة والشر يتهوى **قوله** وما لم مقام مقامه عن الى آخره لخص المعنى ان الشيء القائم مقام غيره يعمل عمله ويكون لمطلوب اليه صعقة الاصل لاصقه كالتراب مقام الماء عمل عمله في التطهير ولحم ينظر الى صفته وهي اللزوم فكذلك هنا لما قام الزنا مقام الولد عمل عمله في حرمة المصاهرة والحد روصف الزنا في حق احد الجزمة لا في ثوب اليد وكذلك النور والبقاء الجائزين لما قاما مقام الحدث عملا عمله وكذلك الشرط لما قام مقام المشتمة عمل عملها في اثبات الجزاء به مقام ما لا يوصف بذلك اي لقيام الزنا مقام الولد الذي لا يوصف بالحرمة

فصل

في حكم الامر والنهي في صيغة ما نسبا اليه اعلم ان حكم ما في الصيغة لا تتابع غير مقصود **قوله** في صيغة ما نسبا اليه اي صيغة اليه اراد به ما يبين بالامر والنهي كما انك اذا قلت تحرك فالذي اضيف اليه الامر التحرك ووضده تركه وهو السكون وكذلك ايضا اذا قلت لا تحرك فالذي اضيف اليه النهي اي ثبت به عدم التحرك وهو السكون وضده تركه وهو التحرك فافهم

اعلم ان الفقها لا فرق عندهم بين الصيد والتقنين خلافا لغيره هم قالت الفقها الصيد اصطياد وجود تبان بحالان على محل واحد وقيل لعبارة اخرى ضد الشيء ما يترك به ذلك الشيء وقال من وقف البعض هو الشيء الذي يلزم من وجوده ارتفاع ما يقابله وما يلحق كالوجود والعدم والحركة والسكون والصيد هو الذي يلزم من وجوده ارتفاع ما يقابله لذاته لا بتشكل كالسواد والبياض والقيام والقعود فافهم **قوله** اختلفا اي ذلك قال بعضهم لا حكم له في الصيد وهو اختيار ابي هاشم واتباعه من المعتزلة لانه ساكت عن الصيد فلا يثبت فيه حكم وبنى على هذا كان عامة مشايخنا واصحاب الحديث الامر الذي يقتضي فعل الصيد والنهي عن الشيء امر بتركه وهو اختيار علم الهدى ابي منصور الماتريدي رضي الله عنه لان الفعل اذا وجب لاتيان به جزء ترك ضرورة فيثبت النهي عن الصيد ضرورة لان الجزء موجب الكل وكذلك في جانب النهي اذا حرم الفعل وجب ضده وهو ترك وهو الوجوب موجبا لاجزء فثبت الامر بالصيد ضرورة وانتضا خبر لانه الخ وهو من كلام ابي الحسين البصري قال الشارح وكذا فيما اذا كان الكل واجبا بالامر والنهي ضد [illegible] يكون

واجبا اضدادا فالامر بالفعل يجيء على الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي والنهي عن فعل لا يكون امرا بالاضداد كلها لوقوع النكرة في موضع الاثبات نظيره القيام مثلا فانه لم يكن امرا بالركوع والسجود والقعود وغيرها والنهي في الامر والنهي في قوله ان الكل واجب منهما ضد واجد اجتمعه وهو ترك فان الامر بالفعل يجيء على عرضه وضد تركه غير ان الفعل قد يكون تركه بواحد من الاعمال بطريق التعيين كالتحرك والسكون وقد يكون باتيان كالقيام والقعود والسجود وغيرها وكذلك النهي عن الفعل امر بضده وهو تركه وقال بعضهم الامر بالشيء يوجب كراهة ضده والنهي عن الشيء يوجب ان يكون ضده في معنى شيء واجب اي في وقوع الواجب لان الثابت بهذا الطريق ثابت ضرورة كما قال الخصاص لان الثابت بالضرورة لا يساوي الثابت بالنص فيجب ذلك فيما يقع به الضرورة وهو وجوب الكراهة او كونه في معنى شيء وقال بعضهم كراهة ضده وهو اختيار صاحب المقوم وشمس الائمة السرخسي واختار الاسلام رضي الله عنهم لانه ثابت ضرورة ولا يسرحد الا بما هذا هو الصحيح اعلم ان مراد عامة مشايخنا من قولهم ان النهي عن الشيء امر بضده ان يكون امرا بالضد الصالح لان يكون مأمورا به وانما قيدنا بالصالح لان النهي عن الزنا لا يكون امرا بالتوالط وغيرها من المعاصي وكذلك مراد هؤلاء من قولهم ان الامر بشيء نهي عن ضده ان يكون نهيا عن الشيء الصالح ان يكون نهيا عنه لان الامر بالصلاة لا يكون نهيا عن اداء الزكوة وقراءة القرآن وغيرهما من العبادات ومراد علماء هذا الطريق المتقدمين رضي الله عنهم ولهم ذكرة خوف الملالة من الاطالة **قوله** هذا الطريق اي بطريق الضرورة **قوله** هذا الاصل شامل اي اقتضا الامر تركا ضده ان الحرم اي بحرم الضد لكن هذا ان ارتبت فضل الضد لما لم يثبت فضل ضرورة لم يثبت الحرم بوجود الضد بل صار وجود الضد كعدمه كما لا امر بالقيام الا ذا في الجزمة الا ذا بوجود الضد فوات المأمور به فجعلنا يكون جزما شيئا كالامر بالقيام الى الركعة الثانية بعد التحمة الثانية من الركعة الاولى يكون موجودا مكروها قبل القيام ولا يكون جزما مقبلا للصلوة الا ذا فات القيام اصلا وهذا بخلاف الصوم فانه فرض ممتد الى الليل فسد بوجود ضده بالاكل او الشرب او الجماع لانعدام الامتداد **قوله** وعلى هذا الفول اي على القول بالاختيار **قوله** لبس الازار والرداء اسم التسمين على انه اسم كان يعني به من غير الخيط وهذا لانه اذا ثبت الكفاية والثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة ولم وهي تنتفع بالادنى

فصل في بيان أسباب الشرائع

السبب في اللغة هو ما يتوصل به إلى الشيء كالباب والحبل والطريق يتوصل به إلى الدلو والماء والبلد وفي عرف العقهاء ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يكون من جنسه ويوجد عند وجود الحكم فإن لم يكن عند وجوده لم يكن سببا ولو وجد عنده كان سببا وجود الشرط والشريعة الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى الماء

شرع إذا بين والمراد من الأسباب هنا الجعل الشرعي مجازا لأن الأسباب الحقيقية هي الأسباب التي يوجد عندها الحكم لا بها ولكن لما كان الجعل الشرعي سببا في الحكم عند وجوده سمي سببا مجازا

وفي طلب تفريع الذمة لا يقتضي الشغل والتشغل سبب فناسب ذكر السبب وأما الوجوب فقد مر بيان الشيء أن الشغل مقتض في وجود الأمر لأن المقصود من الشغل هو الوجوب ووجوب الأداء ووجوب الأداء بالأمر نوعان أن يبقى الإحكام بالأسباب احتمالا فيقال أصحاب الظواهر إنه لا يجب شيء ما لم يأت السبب وإنما يجب بظاهر النص لأن الموجب والموجد هو الله تعالى وصيغة الإحكام والإيجاب صيغة خاصة له ولا تتوارثها فعة الحكم إلى الأسباب الجعلية لا قبل ووجود الشرع كانت هذه الأسباب موجودة ولا إحكام معها كما قبل ووجود الشرع فلم توجد بالإحكام كما في الأطفال والمجانين وغيرهم فلو كانت هذه الأسباب علامات تصور أنها كانت من مقاولها وقالت الشافعية وهو قول الأشعرية إن وجوب الجزاء بالخطاب ووجوب الوجوب والحقوق المالية بالأسباب لأن وجوب الأداء بالخطاب بالإتيان فيحصل الوجوب أيضا به لعدم الإمكان كما في غير هما عند أبي حنيفة رحمه الله والصحابة جعل المال موجودا في الذمم حكما لوجوب التسليم إلى صاحب الحق فيحصل الإمكان فافترقا والفرق باطل لوجود الوجوب على من ليس من أهل الخطاب كالنائم والمغمى عليه والمجنون جنونا مطبقا ووجوب الزكوة على الصبي والمجنون عنده مع أنه ليس من أهل الخطاب وقال عامة العلماء إن بعامة الإحكام أسبابا عادية كانت أو غيرها ملة أو غيرها لأن المقرر بالإيجاب والإيجاب وإن كان هو الله تعالى لكن إيجابه غيب عنا ولا يعلم إلا به ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها فوضع الأسباب أمارات على وجوب الشغل للذمة ليصير الأمر أعلى والأمر ليفرغ الذمة بأداء الواجب بالسبب لئلا يبقى لا تشغل الوجوب في الجميع به بالسبب لأن السبب أمارة كما يظن أن السبب ثمة الفقر عند الله عز وجل وكون الأسباب لا آيات وأمارات شرعية ولا موجبة للأمر الشرعي قبل وجود الشرع وعدم وجود الحكم بعد وجود الشرع لعدم انعقاد السبب

والعبادة بضد وردت من أهلها وأتاها بمحلها ثم اعلم أن أسباب الأسباب فسبب وجوب أصل الدين وهو الإيمان بالله تعالى تقريرا لما لم وهو الآية الدالة على حدثه وسبب وجوب الصلوة الوقت وسبب وجوب الزكوة السبب المعنوي الثاني وسبب وجوب صوم الشهر وسبب وجوب الحج البيت بدليل الأداء فهي كل الذكر حتى تكرر الصلاة بتكرر الوقت فكذا يقال ركوة المال وتكرر الزكاة في مال واجد لوجود النماء تقوم مقام العلل الذي بإيمانه مقامه تيسيرا لأن العلة لا يكون الأحد وقد قدمها الشرع بالوجود وقال لا زكاة في ما لم يحل عليه الحول وكذا يقال صوم رمضان وتكرر الصوم بتكرر إلا أن الله تعالى لما أخرج الليل عن محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا بقي الأيام محلا للصوم خاصة فصار كل يوم سببا لصومه وكذا يقال حج البيت ولا يتكرر لعدم تكرر البيت وسبب وجوب الوضوء الصلوة حتى يقال لطهارة الصلاة غيرها لا يجب الأعلى الجنابة كالحج لا يجب الأعلى المستطيع وسبب وجوب الخمس الخراج الأرض النامية تحقيقا أو تقديرا حتى يقال عشر الأرض وخراج الأرض لا يجبان إذا اضطلم الزرع آفة وتكرر الوجوب بتكرر النماء وسبب وجوب الجزية الرأس بوصف معلوم وهو أن تكون كافرا أهلا للذمة صالحة للقتال لا تقال لخراج الرأس وتكرر بتجدد الرؤوس وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم رأس يلزمه مؤنته بولايته عليه لا تقال زكوة الرأس وتكرر بتكرر الرؤوس والإضافة إلى الفطر مجاز لأنه شرطه وأسباب الكفارات ما أضيفت إليه كالقتل خطأ واليمين والظهار والإفطار عن صوم رمضان وكذلك الجذوذ كالزنا والشرب والقذف وشرب الخمر والنكر وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدر بما شرعها هذا الذي قلنا الخيار صاحب الشرع والإمام من المدقق شمس الأئمة السرخسي وأخبر الإمام الزرنوجي ومن نا بعضهم أما اختيار صاحب البزدوي أن لخيار وذلك فإن عنده سبب وجوب الإيمان رأس النعم على العبد من جهة الجوهر وسلامة العقل والبدن وغير ذلك وذلك لأن شكر المنعم واجب والوجوب بإيجاب الله تعالى لكن يعرف بالعقل أن كثران النعم جزاء وشكر المنعم واجب فكأنه لنعم معرفة له ووجوب شكر المنعم لكن بواسطة آلة المعرفة وهو العقل وكذا في سائر العبادات قوله كالحج يا نسب إلى الحرم إنما فرض على سائر العبادات والله أعلم لأنه أشق على البدن لأن المحرم ممنوع عن الجدل والوطء ممنوع عن الكف

الى مدة بدنه بقطع مفاوزة بعيدة وسلوك طرايق شديدة عظيمة اجزاء نبيا نصبا واضل
الايمان ما هو اشق على البدن بالجذب فكان ذكره اولا اولى ثم بعده في المسئلة الصوم ثم
ذكر العقوبات بعد العبادات بعضها بالقاء الجملة واخرة الكفارة عنهما لانها تركبة منهما
بيان ان فيها معنى العقوبة ظاهرا لانها شرعت زاجرة وبيان ان فيها معنى العبادة ظاهرا ايضا
لانها تؤدى بالصوم الجهر الذنب اى الاطعام ثم ذكر المعاملات لان فايدة ما تتعلق بالدنيا
اولا لان المعاملة عامة بين المسلمين وغيرهم بخلاف العبادة والعقوبة والكفارة فانها خاصة
بالمسلمين فالعبادة والكفارة ظاهرة والعقوبة بعضها مختصة بالمسلمين كالرجم في الزنا
وجلد الشرب فكان ما يختص بهم اولى بالتقديم من غيره وانما ذكر الايمان عجيب المشروعات
وهو اصل للدين لانه معان على ان يكون غايبا المكلفين بالايمان والدين ثم اعلم ان المقصد
ترك ذكر بعض الاسباب هي ذكرنا فانا اخرنا بالكلي الذي ذكره بقوله وانما يعرف الاسباب
على امة اشار الى سبب وجوب الزكوة في قوله كان الفاء الى آخره قوله كالحج اى الحج
مشروع بالسبب والصوم مشروع بالشهر الى آخره ذكر بقوله والايمان بالايات قوله
والمعاملات يحلل البقاء المقصد ورجعا جميعا اى المعاملات مشروعة يتعلق بقاء المقصد
بتناول المعاملات ومباشرتها يعني ان الله تعالى جعل بقاء العالم مقدرا الى اجل العصمة
وجعل سبب البقاء بقاء شروع المعاملات لما ان بقاء الانسان بالجنس والنفس وبقاء الجنس لا يحصل
الا بالوطي والمشاهدة في الوطء على النقاب فساد والله لا يحب الفساد وفي الوطء على السر تركه
ضياع النسل لانه لا يعرف المولدات مختفين ومتى بالامر فتوة الكفاية فيضيع حينيذ الولد
ويقطع النسل فشرع الله تعالى النكاح ليلا يضيع الولد وبقي العالم وكذلك بقاء النفس
لا يحصل الا بحاجة اليه من الملبوس والمطعوم والمشروب والاخذ على النقاب فساد والله لا يحب
الفساد فشرع لذلك المعاملات بدل العبادة دفعا وقطعا للاطماع الفاسدة ليبقى الاصل
والنسل والله اعلم ولهذا لا يصح البيع عجلا لانه مفضية الى النزاع اللزوم قبل الموضوع
قوله والايمان بالايات الدالة به بالجر عطفا على قوله كالحج بالباء اى الايمان
مشروع بالايات الدالة على محدث العالم والايات الدالة على حدثه هي التغيرات في العالم
بيان هذا ان العالم متغير وكل متغير حادث فلزم ان العالم حادث فلما ثبت انه حادث
دل على انه جايز الوجود والعدم لان الحادث هو الذي لا يلزم من عدمه وجوده وعدمه

محال وما كان وجوده وعدمه في حيز الجواز لا يكون وجوده الا بمخصص مخصص لانه لو كان وجوده
بلا مرجح لرجح المتساوي على نفسه وهو محال فثبت ذلك وجب الايمان بالمخصص القديم بحال وتقدس
فصار حدث العالم سببا لوجوب الايمان في حق كثير اعليا وفي الحقيقة وجوبه بالايات الباري
سارك وبعالى وانما قلنا ان العالم متغير لانه على قسمين جسم وعرض لانه لا خلو اما ان يكون
قايما بذاته وهو الذي يسمى جسما كعين الجمل اولا يكون قايما بذاته وهو الذي لا يقبل الانفكاك
عن المحل فالاول هو العين والثاني هو العرض ثم العين لا يخلو عن العرض لانه لا يخلو اما ان يكون
متحركا او ساكنا والاضافة بينهما لانه اما ان يكون متنقلا من حيز الى حيز اولا فان كان متنقلا
فهو المتحرك والا فهو الساكن وكل واحد من الحركة والسكون قابل للعدم لوجود الحركة بعد
السكون او على العكس فلزم من هذا تغير العالم بالثبوت حالة بعد حالة وانما قلنا ان كل متغير
حادث لان التغير عبارة عن ثبوت حالة بعد زوال حالة اخرى وما كان بهذه الثابة يكون
حادثا لاحالة لقوله العدم لان الحادث هو الذي يسبق العدم فثبت ان كل متغير حادث
هذا ما سنح به خاطري في هذا المقام والله الهادي قوله وانما الامر هذا جواب سؤال
وهو ان يقال لما كان الوجوب بالسبب لما فايدة وورود الامر فقال في جوابه وانما الامر
لايراد الاداء الواجب بالسبب لئلا يبقى كما اذا باع عينا من مؤجل يجب على المشتري الثمن بمجرد البيع
ليتمكن من الوجوب ولا يحتاج الى الامهال لئلا يتابع عند حلول الاجل وعند لئلا
لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية وقد انطلقا به غير مرة قوله
ودلالة هذا الاصل الى آخره ذكرنا ان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر انما هما
على وجوب الصلاة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا فاتت قدر اقل يوم وليلة بعينه ان
الوجوب لو كان بالامر لما وجب في هذه الصور لان خطاب عديم الفهم قبيح فعلم ان الوجوب
بالسبب ووجوب الاداء بالامر قوله وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه
به اي باصابة الحكم اليه وتعلق الحكم به وكذا اذا كان الحكم لا يرتاب الشيء يتكرر ويكرر
ذلك الشيء يعرف ان ذلك الشيء سبب بيان الاولى ان الاضافة للاختصاص واقوى وجوهه
ان يكون الشيء مضافا الى سببه لقد وجد به كما يقال كتب فلان وولد فلان وكتابته
وشعره فعلم من هذا ان الاشياء المضاف اليها فيما مر من بيان اعيان الاسباب اسباب
وبيان ذلك ان السبب هو الذي يوجد عنده ويوجد بوجوده ويتكرر بتكرره ويدل ان

ذلك الشئ سبب لوجوده وقد مرّ بيان التكرير قوله وإنما يضاف إلى الشرط مجازا هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يكون إضافة الشئ إلى الشبيه وبحن نجد الإضافة إلى الشرط نقال في جوابه إنما أضيف إلى الشرط مجازا ولا تابع من المجاز لان ظرف الاستعارة مفتوحة وحد المجاز رشته الشرط بالعلة من حيث وجود الحكم عندها لكن الحكم يوجد عند الشرط لا به وعند العلة بها قوله وفي صدقة الفطر إلى آخره هذا ايضا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال ان الاضافة في صدقة الفطر كما اضيفت إلى الرأس اضيفت إلى الفطر بلا الاضافة إلى الفطر اكثر فلم جعلتم الرأس سببا والفطر شرطا دون العكس قال الاضافة في الفطر ظاهرة وبيان الاضافة إلى الرأس قول الشاعر

- زكاة رؤوس الناس جمجمة فطرهم يقول رسول نصف صاع من البر
- ورأسك أعلى قمة فتصدقي على فبشاق صاعا من التمر

فاجاب عنه بقوله لان وصف الموتة يرجع سببية الرأس لان موته الشئ عبارة عما هو سبب فناء الشئ وما يقوم به كناية عن الشئ من مات يموته اي فاته يفوته وعن ابي فاته يفوته ويقال لمبتدئ انها من مثل لرجل يموته اي ائت بكنايته واجعل موته اي تفلته فيقال هذا معنى قول النبي عليه السلام اذا رأيتم من يموتون والله اعلم اذا رأيتم يفوتون ويفوتون بكناياتهم ويجعلون موتهم اي انفاسهم الرأس هو الجماح إلى الفوت والهيام بالكنايه واجبا لموته لا الفطر ولان كلمة عن للاستراع مجازا لان الى لمراعاة الشئ عن الشئ بعده فيعد ذلك لاجل انها ان تكون ابراع الحكم عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب عليه لمن لم يؤد عنه غيره بطريق النيابة او تكون ابراع الحكم عن السبب بان يكون ذلك الشئ الذاهل عليه عن سببا لوجوب الحكم على غير من دخل هي عليه فالاول منتف لوجوب صدقة الفطر عن العبد والصبي ومما ليسا بأهل للوجوب انما الصبي فظاهر لان الغلم مرتفع وانما العبد فلكونه فقيرا ولاصدقة الا عن ظهر غنا فعينا لثاني ولان الصدقة تقتضي تضاعف بحسب تضاعف الرؤس والفطر واحد فلو كان السبب هو الفطر لما تضاعفت فان قلت الفطر اسم معنى يتعدد فيكون تضاعف الصدقة بتعدده قلت هذا من تعدد المفطور تعدد الافطار كما يلزم من تعدد الضارب تعدد الضرب قلت هذا شئ سخيف وسؤال رديء وبالزجر جري لانه كما يلزم من تعدد المفطور تعدد الافطار يلزم

من عدم تعدد الافطار عدم تعدد المفطور فيكون على هذا اذا الاب صدقات أولاده الاطفال العشرة مثلا عشر صاعا من البر عندنا واربعين منا عند المتم اذا أسبب بلا سبب لعدم الافطار لان الافطار يقتضي سابقة الصوم ولا صوم عليهم فيكون القول بوجوب المسبب بلا سبب خلاف الاصل لا سيما وله بدل فيكون المراد من الفطر على هذا يوم الفطر او تلك بان يجعل المضاف واقيم المضاف اليه مقامه لكن لا يجوز ان يكون المراد تلك فتعين يومه لان الفطر ضد الصوم واتحاد المحل شرط في الضد شرط فيكون الفطر المعتبر هنا يكون موجودا في محل الصوم وهو اليوم وهو واجد لا يقبل التعدد وهذا معنى قولنا والفطر واحد قوله وتكرار الوجوب إلى آخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لكم اذا كان لا لما ذكرتم فتكرر بتكرر يرد لنا ان ذلك الشئ سبب وقد وجد تكرر صدقة الفطر بتكرر الصوم واتحاد المحل في الشهر الواحد لا يتبين ان يكون الفطر سببا لا الرأس تقال في جوابه ان تكرار الوجوب تكرار الفطر لا باعتبار انه سبب بل باعتبار معنى وهو انا جعلنا الرأس سببا بوصف موته ووصف الموته يتكرر بتكرر مضي الزمان فيجعل الرأس كالمتكرر بحكما تكرر وصفه لان الوصف هو السبب في الحقيقة الا ترى ان الزكوة تتكرر بتكرر الحول لا ان الحول سبب بل هو شرط لوجوب الاداء والنصاب الملغي الباقي هو السبب الا ان النصاب جعل سببا بوصف النماء وانما يتحدد الحول دراو نسلا وهيهنا قام الحول مقامه تيسيرا علينا فصار المال الواحد كالمتحدد وبقيه حكما المتحدد وصف النماء وفي الحقيقة المتحدد يتحدد النماء لا بالحول فكذا في الفطر المتحدد يتحدد بالفطر قوله وهو اي الوصف يتحدد بتحدد الرأس في الموضعين اي لان الوصف يتحدد بمضي الزمان كما ان النماء يتحدد بتحدد الحول قوله ويصير السبب اي النصاب يتحدد الوصف اي النماء قوله وعلى هذا اي تكرار العشر والخراج على مثال تكرار الزكوة يشابه ان الارض سبب العشر والخراج بدليل انا نضيفها اليها لكن بوصف النماء وانما بالخارج حقيقة في العشر وحكما في الخراج بان يكون متمكنا من زراعة وتكرار العشر تكرار النماء حقيقة في العشر وتكرار الخراج تكرار النماء حكما بان تكرار الحول وهو زرع والهزراعة ممكنة على مثال تكرار الزكوة اعني ان الارض صير كالمتكرن بمعنيها تكرار وصف النماء فاظهر قوله وهي الارض اي السبب الارض وانما أنث الضمير بالنظر إلى الخبر

وبمثله يجوز كما عرفت في المفصل في قوله من كانت أمك وندكيرا الضمير بالنظر إلى الخبر يجوز أيضا كما في قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي **فصل**

في العزيمة والرخصة • لما فرغ من بيان أسباب الشرائع شرع في بيان العزيمة والرخصة لأنها لا يخلو إما أن تكون مبتدئة على أعذار العباد أولا والأول هو الرخصة والثاني هو العزيمة وإنما قدم العزيمة على الرخصة لكونها غير متعلقة بالعوارض والأصل عدم العارض **قوله** اعلم أن ما هو أصل منها أي من أحكام الشرع يعني العزيمة إنما يرمنا من غير نظر إلى عارض العذر بحكم أنه الحق وعن عبيده ماخوذة من العزم وهو القصد المأكد قال تعالى فلم نجد له عزما أي قصدا مأكدا في العصيان وبمائت بالاعذار غالبا الوكادة **قوله** والرخصة اسم لما ينبئ على أعذار العباد أي ما كان ثبوته بسبب العذر أعني لو لم يكن العذر لكان الحكم بخلاف ذلك وهذا معنى قولك فاضيتها أي زدت والمراد بها في عرف اللسان إطلاق لفظ يعتد بخطر لعذر يسيرا ماخوذ من رخص السعر إذا تراجع عن الغلاء وخفف الناس في السلع وسهل وجودها **قوله** وبدليل لا شبهة فيه أي بدليل قطعي والغرض إنما ماخوذ من رخصة إذا أفاده كقولهم بالبال نضف ما وضم أي قل وعم أو من رخص القارة الثوب إذا نظفته فعلى الأول سمي الفرض رخصة لكونه مقدورا لا يحتمل الزيادة وعلى الثاني لكونه ثابتا بدليل قطعي لا شبهة فيه وهو كأصل الدين ومراده بهم من الصلاة والزكاة والصوم والحج فإنهن ثابتات بالكتاب والسنة المواظبة والاجماع **قوله** حتى يكفر جاحده يكون الكاف وفتح الراء من باب الايمان أي ينسب إلى الكفر وإنما ينسب إليه لأن الايمان هو الاقرار باللسان والتصديق بالقلب أي تصديق القلب بما جاء به فإذا جحد ترك التصديق وتركه فيكفر **قوله** ويفسق تاركه من التفسيق أي ينسب إلى الفسق تارك عمله بالبدن بلا عذر لأن العمل بالبدن طاعة وضدها عصيان وفسق فلما ترك العمل بلا عذر يكون عاصيا وفاسقا فيفسق وإنما قلنا إن ضد الطاعة فسق لأن الفسق عبارة عن الخروج من طاعة الرب يقال فسقت الفارة إذا خرجت من جحرها وفسق العبد إذا خرج من حكم أمر ربه **قوله** بدليل فيه شبهة أي شبهة العذر والواجب إنما ماخوذ من وجب الشيء وجوبا أي لزم أو من وجب الحائط أو الميت إذا سقط أو من وجب القلب وجيبا

أي اضطرب فسمي به لسقوطه على الإنسان ولزومه به حتى لا تخرج عن عهدته الا بادائه أو سمي به لتردد في ثبوته لانه هو الثابت بدليل فيه شبهة كالباس وخبر الواحد يجوز الوهم وصدقة الفطر والاضحية وإنما وجب العمل به لتسميته إلى صاحب الشرع ولوجب العلم بشبهة فيه وإنما لا يكفر جاحده لعدم ترك التصديق به لانه لم يكن يوجب التصديق وإنما يفسق تاركه لوجود الفسق بترك العمل اذا استحق باختيار الاحاد اي يفسق اذا ترك بها زنا بخبر الواحد فاما اذا تركه متاولا فلا اي اذا ترك العمل متاولا فلا يفسق بأن قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب او السنة المشهورة او القياس او رأيه مخصول او مستول الحال او نحو ذلك ثم اعلم ان اصحابنا الشافعي قالوا الافرق بين الواجب والفرض وهما سواء والامعنى لقولهم لان الذي ثبت بالشبهة غير الذي ثبت بشبهة حتى يكفر جاحد العلم الاول دون الثاني ولهذا لو تركوا كافرين حيث انكروا وجوب الوتر والاضحية ووجوب الظهارة من القهقهة في الصلوة ثم معنى قولهم لا فرق بينهما لاح انما ان يكون باعتبار ان معناهما واحد او باعتبار ان المعنيين متغايران لكن كل واحد من اللفظين يستعمل في المعنيين فعلى الاول يلزم الترادف وفي الثاني الاشتراك • وكلاهما عدم الاصل **قوله** والسنة الطريقة المسلوكة في الدين اعلم ان السنة في اللغة هي الطريقة المطلقة حسنة كانت او سيئة بدل عليه قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة وفي عرف الشرع يراد بها طريقة الدين اما الرسول او للصحابة حتى يقال سنة الرسول وسنة الخلفاء الراشدين ولا يختص مطلق السنة بسنة الرسول خلافا للشافعي • قال القاضي ابو زيد ويحتمل انه لم يطلعه استعمال الشارع على ذلك طرد الباب العرض والصحابة لانه كان يعد ابي حنيفة رضي الله عنه بقولين او يقول قوله وحكمها ان يطالب المرء باتيانها ويعاتب على تركها لانه لا يمكن ان يكون طريقة الرسول او الصحابة وكل واحد من الطريقين الذين انا باتيانها ومنهيا عن اتيانها الا ان يكون الترك بطريق الهوان والاستخفاف فحينئذ يكفر او يفسق مرجوع الهاوان الى صاحبها **قوله** فلمستحق للائمة اي الملامة **قوله** سنة الهدى اي خذها هدى وتركها ضلالا كذا قال الاستاذ الكبير مولانا حميد الدين الضرير رحمه الكلاء الجندي والاذان والاقامة

اي ومع طريقة حسنة

والصلوة بالجماعة وتاركها يستوجب سبة ساءة حتى قيل لو أن أهل بلد تواطئوا على ترك الأذان قوتلوا وتارك الجماعة يستوجب اساءة ولا تقبل شهادته إذا تركها استخفافا بالدين وبجانة أما إذا تركها لعذر أو تركها بتأويل بأن كان الامام من أهل الأهواء أو كان الشاهد من أهل الفضل لا يرى مذهبه فلا يستوجب الاساءة وتقبل شهادته قوله والزوائد أي التي من وتر الشفع الزوائد والمعنى بها ما يكون أخذه جستا وتركه مباحا بأن ترك كبائر النبي عليه السلام هي جمع سيئة وفي بعض النسخ كسيئ النبي عليه السلام هي جمع سيئة وكلاهما صحيح قوله في باب الأذان من قوله أي من قول محمد وما قال يكون أو أنسا فهو من جملة الهدى كقوله يكره الأذان قاعدا وقوله يكره الأذان مع الجنابة وقوله وإن صلى أهل جماعة بغير أذان ولا إقامة فقد أساؤا وما قال لا بأس بذلك من جملة الزوائد كقوله ولا بأس بأن يؤذن واحد ويقيم آخر وما قال لا أعادوا ذلك من جملة الوجوب كقوله وإن أذن قبل دخول الوقت أعاد في قول أبي حنيفة ومحمد خلافا لأبي يوسف في الفجر قوله والنفل اسم للزيادة أي لغة ووجوه استعمالها تدل على الزيادة كما في المبسوط نفلا لكونها زيادة على المال أو لكونها زيادة على ما شرع لأجله الجهاد وهو إعلاء كلمة الله تعالى وحصول الثواب وسمي ولد الولد نافلة لكونه زيادة على الولد الصلبي وفي الشرع زيادة مبتدأة تشرع زيادة على الفرائض والسنن المألوفة وإن شئت قلت في حده ما في فعله ثواب وليس في تركه ذم أو فلك زوائد مشروعة لنا لا أخلية أي يثاب لنا بفعلها ولا يذم عليها بتركها قوله ولا يلائم صح بالقاف سماعا في هذه النسخة وفي أصول فخر الاسلام ولو قيل بالنا لكان أولى ليقرن فعل الشنة والنفل لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم والعتاب كما في السنة وهذا قال صاحب المغني ولا يذم فرق موضع ولا يلائم فلعله شئ وقع من الكاتب قوله ويضم إلى الشروع عندنا أي يضم النفل صلاة كان أو صوما إلى الشروع فيه عند نا حتى إذا شرع فيه صح أفسد يجب عليه القضاء خلافا للشافعي لهأنه نفل والنفل ما ليس في تركه ابتداء عقاب فكذا في تركه بعد الشروع فلا يقتضي ولنا أن المؤدي صار مسلما إلى الله تعالى فيلزمه النهي صيانة عن ابطال العمل وإبطاله حرام بالنص ولا ذلك إلا بالقضاء وإنما قلنا أن المؤدي صار مسلما إليه تعالى لانه لو مات بعد هذا القدر المؤدي يصير شهيدا

بالإتفاق ولاة إذا أذن ربما بالصلوة أو الصوم يلزمانه بالإتفاق لصدورهما لله تعالى تسمية مع أن ابتداء الفعل بعد ومتجالة النذر وفي الشروع ابتداء الفعل وجد وصار لله تعالى فلان يلزم بقاؤه صيانة عن ابطال العمل وإجبارا مالحق الشرع أولى وأجزى لأن البقاء أسهل من الابتداء على أنه قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها حين أفطرا نفلا وكانا صائمين تطوعا أقضيا يوما مكانه قوله وهو كما لو أراد الشروع وجب إصابته أي إصابة النذر قوله لأنا الرخصة فأنواع أربعة رخصة الاحضار إطلاقا اسم الرخصة بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز وكل واحد منهما لاحق بنا أن يكون له صفة الكمال لا فتقسم على أربعة بالضرورة هذا ما يلوح لي خاطري وقد قيل غير هذا قوله فإن من الحقيقة أحد شقي الأخير اعلم أن حقيقة الرخصة ما تغير من عسر إلى يسر مع أن السبب أجر وحكم السبب وهو الحرمة قائمان وفي قيام السبب الحرم قيامان الأولان مساويان ويكون إطلاق اسم الرخصة عليها حقيقة إلا أن حكم القسم الأول غير مترتب على القسم الثاني فإن حكمة مترتب فيكون إطلاق اسم الرخصة على القسم الأول أحق لأن الرخصة بمقابلة العزيمة لها كالعزيمة التي كالرخصة أقوى قوله ونوعان من المجاز إحداهما أن يكون من الأخر إلى الأول أو بالعكس من حيث أن الحكم لم يثبت من الأخر وجه كون الرخصة مجازا أبي هذين الأخرين من حيث أن الحكم لم يثبت أصلا لم يكن مسعدا من عسر إلى يسر بل تخلص يسر أو في الرخصة معنى اليسر والتخفيف فأطلق اسم الرخصة مجازا لهذا إلا أن السبب في القسم الأخير باق في الجملة دون الثالث فكان الثالث أتم في معنى المجاز قوله لما استبيح للمكلف فعله أراد به ما تعامل به مما له ما يعامل به مما يعامل لمباح وهو أن لا يكون المباح مؤديا أحدا لا أن يحمل الحرام مباحا لان الحرام مع كونه حراما لا يكون مباحا للبناني بينهما وهذا كإجراء المكروه كلمة الكفر على لسانه حيث يرخص له مع أن العزيمة تركها لقيام المحرم وللجرمة جميعا لان الكفر حرام أبدا لا يحل بحال لقيام سبب وجوب الايمان وهو حدث العالم لان في الامتناع عن الكلمة الخبيثة فوات جهة صونه ومعنى وفي الاقدام عليها فوات حق الله تعالى صونه لا معنى لقيام التصديق فلم يكن جهة تعالى فإن بقي من كل وجه علاوة جهة فإنه يموت من كل وجه فرخص له بالضرورة إلا أنه إذا أقدم عليها يكون ساعيا في بقاء جنوبه مؤثرا حقه على حق مولاه وإذا امتنع يكون باذلا جنوبه مؤثرا حق مولاه على نفسه وهواه فيكون الامتناع هو

العزيمة فلما ثبت ان الرخصة ثابتة بطريق الضرورة والضرورة في رفع الاثم لا في رفع المبيح
فلما اباحة تعامل بالمكروه ما يعامل به المباح وكذا افطار المكره في رمضان كجواز الفطر
السبب المحرم وهو شهود الشهر والعزيمة الصوم وان كانت تحمل السقوط لكن دليل غير قلنا
بقيام الحرمة ورفع الاثم اذا افطر للضرورة رخصة لانه اذا امتنع عن الافطار يفوت حقه
صورة ومعنى واذا اقدم عليه يفوت حق الله صورة وهو هتك حرمة رمضان لا معنى
لكونه مضمونا بالمثل وكذا الزنا المكره مثل الخمر حرام لقيام السبب المحرم وهو حق الغير
وعدم الضرورة في رفع الحرمة والحرمة وان كانت تحمل السقوط لكن دليل السقوط غير
ثابت فقلنا بقيام الحرمة لعدم الضرورة في رفعها وارتفع الاثم للضرورة اذا اقدم على
الافطار لانه اذا امتنع يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم يفوت حق الغير صورة لا معنى
لكونه مضمونا بالمثل او بالقيمة وكذلك جناية المكره على حرامه وتناول المضطر مال الغير
حرام لقيام السبب المحرم وهو حق الله تعالى او حق الغير والحرمة قائمة لعدم دليل السقوط
الا انه رخص له لما قلنا وكذا ترك الامر بالمعروف من الخائف على نفسه حرام لقيام السبب
المحرم وهو حق الله تعالى غير ان في الاثم يفوت حقه صورة ومعنى وفي الترك يفوت الله
تعالى صورة لا معنى لان اصل الاحتساب باق كان عليه السلام من رأى منكرا فليغيره
بيده فان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه ففي هذه الصور كلها اذا اصاره حتى قتل
او مات يكون مجاهدا ماجورا وهذا معنى قوله وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى فان فلت
يلزم على هذا تخصيص العلة وهو لا يجوز عند بعض مشايخنا لان مباشرة الجرمة علة الاثم
ولا اثم على المباشر ها هنا فالجواب ان التخصيص قلنا لا نسلم ان مباشرة الجرمة علة الاثم اذا
كانت عن ضرورة والاثم انما ثابت لمباشر الحرام جزاء عليه بوعد الله تعالى وما وعد الله
تعالى جزاء لمباشر الحرام عن ضرورة فلا يكون مباشرته علة للاثم فلا يلزم تخصيص العلة
لان تخصيصها عبارة عن وجود علة بتمامها ولا حكم لها وفي هذا جواب عن تشنيع الخابقاني
فافهم قوله مع قيام السبب في المحرم قوله وهذا الى آخره ايضاح
لقوله بطريق الملق والنشر اي فح اذا اوانما قبل الاداء لان اداءه لم يلزم العدة به
لقيام حكم السبب في زمان ادراك عدة من ايام اخر قوله ورد في الرخصة لانها
مشتملة على العسر واليسر اما اليسر فظاهر لان في الافطار راحة النفس واما العسر

فقوله

فقوله بالصوم بعد ادراك عدة فكان العزيمة فيها معنى العسر واليسر اما العسر فظاهر
لان في الصوم ايتعاب النفس واما اليسر فلما ان فقهاء المسلمين غيروا ان الرخصة لا تؤدى بمعنى العزيمة
لكونه غير مايل الله تعالى والعزيمة تؤدى بمعنى الرخصة لحصول اليسر في الصوم فيكون الصوم
افضل عندنا الا اذا اضعفه الصوم فيكون الفطر حينئذ افضل فليس له ان يبدل نفسه
للصوم حتى يموت لان وجوب الاداء عنه ساقط فاذا مات لا يكون قاتلا نفسه مضيعا ذمته بخلاف
النوع الاول فانه لا يكون آثما اذا اصاره المكره على الافطار حتى قتل لان وجوب الاداء هناك ثابت
ويكون ماجورا اعلا عمل المجاهد بنفسه ولا يكون قاتلا نفسه لان القتل صار الى الله تعالى
قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء قوله واما النوع الى آخره
الاعسار بالقتل والاعلال لمنع على وهما عبارتان عن التكاليف الصعبة التي كانت على من قبلنا
كقتل النفس لصحة التوبة قال تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم وكقطع موضع الخاسة
وجواز الصلوة في المسجد خاصة وغير ذلك وهذه التكاليف موضوعة عنا على ما قال تعالى
ويضع عنهم اصرهم والاغلال والفرق بين القسم الثالث والرابع الى القسم الثالث لم يشرع في
حقنا اصلا لكن بقي رخصة مجازا والوجود البشري في حقنا بالتسمية الى من قبلنا ما بقي تعذر الجمع
مشروع في الجملة في غير هذه الصلوات لم ثبت ان السبب المحرم وهو البيع العقد منهيا
حرمة عدم التعين في غير السلم صارت رخصة عدم تعين المبيع في السلم شبيها بحقيقة الرخصة
ومن حيث انه لم يشرع قط منهيا حرمة عدم التعين اصلا في السلم صارت الرخصة مجازا صارما
شبيها بالقسم الثالث فكانت الرخصة في القسم الرابع دونها في القسم الثالث في بقي المجاز
قوله كالعينية المشروطة اذا دخل تعين المبيع والاصل فيما روي ان النبي عليه
السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وانما رخص به ليتوصل الفقير المحتاج
الى حصول الثمن قبل ادراك الغلة والعين الى الربح بهذا الادراك قوله سقط
اشتراطها في نوع منه اصلا اي سقط اشتراط عينية المبيع في نوع من البيع اصلا وذلك
النوع هو السلم واراد به سقوط حرمة عدم التعين في السلم اصلا فلسقوط الاشتراط صار
العينية مفسدة بان السلم في ثمار يخاط بعينه لكونها شرطا مخالفا لمقتضى هذا العقد
قوله وكذلك الخمر والميتة اي حرمتها سقطت رخصة في حق المكره والمضطر
مع كون الحرمة ثابتة في حق غيرهما واما قلنا ان حرمتهما سقطت للاستثناء من الجنسية

وقف للمكتبة الوقفية للشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله

والمستثنى يكون ايضا محكوما على جلاب بحكم المستثنى منه فيحل المستثنى ضرورة قال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فلما سقط الحرمة في حق ما لا يسعها الصبر عن شرب الخمر او اكل الميتة واذا صار الجوع قتل المكره او مات المضطر اليها جوعا او عطشا اثما ولا يقال الاستثنا في صوت الاكراه على الكفر ايضا موجود ومع ذلك لم يسقط حرمة الكفر حتى اذا صار قتل لكون مثابا قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لان الاستثنا هناك من الغضب لئن يتفاوت الحال كما عرف في النوع الاول من انواع الرخص قوله وكذلك الرجل الى آخره اي سقط غسل الرجل في مدة المسح اصلا عن المحقب رخصة لعذر اللبس كما سقطت عنه عينية المسح في اسفل الخفين اصلا عن السلس لكون السلس مشروعا في الجملة بان نزع خفيه كما يقيت عينية المسح مشروعة في الجملة في غير السلس قوله لعذر مسايرة الهدف اليه يعني ان الحق مع سرايه الحدث الى الرجل في مدة المسح عرف بما بينه في الحديث قوله وكذلك قصر الصلوة اي قصر الصلوة في حق المسافر من النوع الرابع بيانه ان السبب وهو الوقت لم يتعدد موجبا للاربع في حقه بل سقط شطر الصلوة حتى لم يبق مشروعا اصلا مع كونه مشروعا في الجملة في حق غيره فالسبب صاحب ايام ان قصر الصلوة في حق المسافر لس برخصة عندنا بل هو عزيمة وعند الشافعي رخصة لان الاشروع الاصلي في الصلوة من حيث العدد ركعتان على ما روي عن النبي عليه السلام انه قال الصلاة ركعتان زيدت في الحضر وافرت في السفر وقال عمر رضي الله عنه صلاة المسافر ركعتان تاما من غير قصر على لسان نبيكم عليه السلام ثم في حق المقيم تغيرت عن الاصل وصارت اربعة لكنه تغير الى الغلظ والشدة لا الى اليسر والسهولة فلا يبقى رخصة قوله رخصة اسقاط عندنا وعند الشافعي رخصة ترفيه قياسا على رخصة القطر للمسافر وهذا حكاية الخلاف اذا المراد بالعزيمة لا رخصة وقد مر واما الذي يقال انها رخصة اسقاط استبد لا لا بد ليل الرخصة اي بدليل يثبت به الرخصة والاستبداد لا يعني الرخصة اما قال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته اي القصر صدقة اعتقدوه واعملوا به وانما قال بلفظ الماضي نظرا الى الخبر سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اي بالواجب في الذمة اسقاط فيتم بغير تمليك كعتق الدين على المعسر وهبة

الدين له وكذلك سائر الاسقاطات الا ان ما فيه تمليك مال من وجه قبل الابتداء بالرد كالدين وما ليس فيه تمليك مال لم يقبل وما لحق فيه لبس برد فلا يقبل الرد فيسقط اصلا كرد الفاضل ذا عن واما الثاني فهو ان الرخصة لليسر وهو في القصر لا يقال ان الاكمال زيادة ثواب وهي ليست لان ظهر المسافر بقصر وظهر المقيم من غير قصر سواء لان نقصان العدد مع مؤنة السفر مثل الاكمال بلا مؤنة السفر فاغنى عنه الجمعة والظهر ولان الاختيار اذا ثبت للتعيين القصر والاكمال ولا فرق في الاكمال اصلا لا يليق بحال العبد لانه ابتغاء مرضاته جل نفع او دفع ضر وليس في الاكمال نفع سوى ما لوثم لعدم فضل ثواب ولا دفع ضر لعدم المطالبة اذ الوقت كل والحاصل اذا لم تقصر تسقط الشطر الثاني بلا بدل ولا اثم بخلاف الصوم فان الرخصة فيه للترفيه والتيسير لا للاسقاط بدليل ان الرخصة ومعناها ايضا اما الدليل فهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر ورد بالتاخير ولم يرد بلفظ الصدقة كما في القصر فلم يتناول التاخير الاسقاط كما تناول لفظ التصدق واما المعنى فهو ان الرخصة عبارة عن اليسر واليسر في التاخير مرتد لخبر ابعد طالبا لما هو الارفق بحاله وانما قلنا ان اليسر مرتد لان الفطر فيه يسر راحة البدن لكن الصوم بطريق الانفراد اشق تتغاظ البدن من الشهر في الشهر مع الناس وفي الصوم في الشهر يسروا فعه المسلمين مع عسر اتعاب النفس قوله ولا يلزم العيد الخ جواب سؤال يرد علي ان الاجتماع اذا لم يتضمن رفقا لا يليق بالعيد وجه وان يقال يلزم عليكم اختيار العيدين الجمعة والظهر اذا لم تكن له مولاة في الجمعة وهذا لان الجمعة افضل من الظهر والافضل ايسر والاكثر اعسر ومع هذا لم يتعين الجمعة بل خير بينهما فقال في جوابه لا يلزم لان الجمعة والظهر غيران لو قفها على الشروط دونه ولم يلزم جواز اداء احداهما بنية الاخرى فلما ثبت لم يتعين لان اليسر في الافضل فتخير الاداء في نفس كفارة اليمين اما هنا الظهر واجب قصرا وكمالا فلا يفيد التخيير فاليد به لانه لا يرتفق واليسر والرفق في القصر فكون الرخصة للاسقاط لا للتخيير بينا لقليل والكثير للترفيه واليسر قوله وعلى هذا المخرج اي على ما قلنا ان الرفق لا يتعين في الافضل عنده المعارة مخرج مسئلة النذر بان قال مثلا ان نظرت الى الحرام فعلي صوم سنة فنظر وهو

معه عشرين صوم ثلثة ايام نظرا الى كاب اليمين وبين صوم سنة نظرا الى جانب النذر لان الصوم من معاياران لان صوم النذر فرضه مقصودة واجب لعينه وصوم اليمين فرضه غير مقصود لذاته فيه معنى الزجر فلما ثبت المغايرة لم تتعين الرقبة الا قلنا بخلاف مسئلتنا اعني مسئلة الظهر فان القصر والاكمال فيه سواء الحكم وهذا معنى قوله هاهنا قوله رجع اليه اي رجع ابو حنيفة رضي الله عنه الى التخيير رواه عبد العزيز بن خالد الترمذي وكان يقول اولا لا يجزئه صوم اليمين كما يجب عليه المنذور قوله فصار كالمذر اي صار ما قلنا كالمذر الجاني حيث يلزمه على المولى الاقل من ارش الجناية والقيمة وهذا لان المذر لما كان لا يقبل الدفع لانه غير قابل للانتقال يعتبر على المولى الاقل من الارش والقيمة ولم يخير بين الاقل والاكثر منهما لانهما مثلان من حيث انهما بدل عن العبد الجاني فان المولى يخير بين الدفع والفداء بالارش وان كان الارش اكثر لعدم تعين السبب في الاقل لاحتمال وهما قوله لما قلنا اي للمغايرة والله اعلم

باب في بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان الكتاب قسما من قسمي الكتاب وهو السنة شرع الآن في بيان ما يخصه ثم اعلم ان السنة على ما قال في الميزان ثلثة انواع من حيث القول ومن حيث الفعل ومن حيث السكوت فلهذا قال المصنف اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث لكونها اعم منه قوله فالمرسل من الصحابي الى آخره الارسال لغة هو الاطلاق والمرسل في اصطلاح المحدثين ما ليس فيه اسناد بان اطلق الحديث وقال قال عليه السلام او الصحابي من رآني يبني عليه السلام من المسلمين او صحبه والتابعي من رأى الصحابي او صحبه من المسلمين ثم المرسل على انواع مرسل الصحابي وهو مقبول بالاجماع ومرسل القرن الثاني والثالث اعني مرسل التابعي وتبع التابعي وهو مقبول عندنا خلافا للشافعي ومرسل من بعد القرن الثالث في كل عصر وفيه اختلاف بين مشايخنا فعند الكرخي مقبول جلافا لعيسى بن ابان الرابع ما فيه اسناد من وجه وارساله من وجه وهو مقبول بالاجماع حجة الشافعي ان المجهل بالراوي جهل بصفته فيحتمل ان يكون المخبر عنه غير عدل فلا يكون الارسال حجة معنى هذا ان السامع لا يعرف المخبر عنه فلا يعرف صفته الا اذا ثبت اسناده

من وجه آخر فحينئذ يقبل ارسال الذكر ارسال سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد واما المنقول والمعقول اما الاول فما قال البراء بن عازب رضي الله عنه ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنا حدثنا عنه بكما لا نكذب واما المعقول فهو ان ارسال العدل لا يخلو اما ان كان عن عدل او عن عدل فان كان عن عدل يقبل بالاتفاق وان كان عن غير عدل فلا يخلو اما ان يكون غير عدل في الواقع وهو عدل عنده او غير عدل عنده او يصاف ان كان غير عدل عنده ايضا فلا يبقى المرسل عدلا ولا كلاما في ارسال العدل فان كان عدلا عنده لكنه غير عدل في الواقع فقبول ارساله بناء على غالب الظن لان احتمال عدم العدالة موهوم لا يعارض العدالة المحققة غير ان عيسى بن ابان يقول لا يقبل ارسال من بعد القرن الثالث لاشتهار الفسق والكذب فيهم بخلاف القرون الثلثة فانهم مزكاة بتزكية الرسول عليه السلام اذا كان المرسل مشهورا بانه لا يرسل العلم عدلا ثقة فحينئذ يقبل مرسله كمسنده كمحمد بن الحسن رحمه الله قوله على السماع اي سماع الصحابي من الرسول عليه السلام قوله واشتبان له الاسناد اي ارسال الصحابي ومن شيعة يحمل على انه وضح له الحق وشيء الصدق فلما صار كذلك لم يطوى ذكر المزكي عنه وقال عليه السلام وانما حمل على هذا لكونهم مزكاة مبرأة عن الكذب بتزكية الرسول عليه السلام قوله فان للتعليل لكون المرسل فوق المسند لاحتماله اي لاحتمال الراوي على المروي عنه ما تحمل عنه اي الذي حمل الراوي عن المروي عنه وهذا لا يتكون العهدة والوبال على المروي عنه لاجل الراوي قوله لكن هذا ضرب من تمويه هذا جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا ان المرسل فوق المسند كما لم ينبغي على هذا ان يكون النسخ جائزا بالمرسل كما يجوز بالمسند المتواتر او المشهور فقال في جوابه هذه المزية للمرسل انما ثبتت بالاجماع والرأي والنسخ لا يجوز بالرأي فلم يجز النسخ به هذا معنى قوله من دون هؤلاء اي من بعد القرون الثلثة قوله فقبل اختلف فيه والاختلاف ما مر بين الكرخي وعيسى قوله الا ان يروي الثقات استثنى من قوله اختلفا اي حينئذ يقبل بلا خلاف بين علمائنا وسعيد بن المسيب من التابعين رضي الله عنهم ثم اعلم ان قياس جمع المرسل والمسند مرسل

ومساجد بلا آباء على وزن مساجف ومساجد لكن يذب انا للاشباع توشعا وهو جائز
في الشعر شاذ في النثر قوله المتواتر قال في المدارك هو الخبر المتصل ناعن
رسول الله عليه وسلم قطعا ويقينا بحيث لم ينقص عدد من شهة الانقطاع قوله
وبدونه هذا الحد اي بكون اخبره كاولاد واسطة كطريقه قوله وانه يوجب علم
اليقين اي ان المتواتر يوجب علم اليقين عند عامة الفقهاء والمتكلمين حتى يكفر جاحده
خلافا للنظام من المعتزلة وحد قوله ان التواتر عبارة عن اجتماع اداء الاحاد
وكل واحد منهم يحتمل فلا يوجب اليقين ولان اليهود تقول صلب عيسى بالتواتر
فلم يفد الا الكذب وكذا نقل المجوس خبر زرادشت اللعين انه اظهر معجزات
وهو كذب يحتمل ولنا ان المتواتر لا يخلو اما ان يكون صدقا او كذبا والكذب منتف
فتعين الصدق لاستحالة ارتفاع النقيضين ولما قلنا ان الكذب منتف لاستحالة
اجتماع جمع عظيم لا يحصى عدد ذهم ويختلف امكنتهم وتفرق همهم وتخالف طباعهم
ويستحيل اتواطؤهم على الكذب عادة فلما كان الكذب من مثلهم محالا رجاع مناد
البشر قلنا بالصدق لاستحالة كما قلنا بصدق المخبرة لما كانت خارجة عن مناد البشر
فما عجبا كيف عرف تاويل هذا الفصل المراء اصاحب المراء ذو القول الفاسد الكاسد والكلام
الباطل العاطل اباه وامه وخاله وعمه ونفسه ودنياه ودينه وغثاءه وطغاءه وبغثاءه
بالحاء وخذاه وهو لا يفيد اليقين عنده انما تواتر كل واحد محتمل فنقوض بقوى
الحمل وانما خاطب الصلب فلم يكن الا بطريق الاحاد لان الداخلين عليه كانوا سبعة نفر
وقيل اربع كانوا لا يعرفون عيسى حقيقة واعتمادهم عليه رجل يقال له يهودا
وعمله لا يثبت التواتر وكذا معجزة زرادشت لانه فعل ما فعل وزور ما زور عند
الملك وخاصته على ما روا فلا حجر م لم يفد اليقين محترق اللعين فتعوذ بالله المجانين
واياه نسعين عن نعي في الدين قوله انه اخذ بمنع المتواتر يعني ان المشهور
يوجب علم اليقين عند ابي بكر الصاص الرازي رحمه الله قوله عيسى بن
ابان يضلل الهون بلا شوين لانه غير منصرف لاجتماع التعريف والعجمة ووزن الفعل
قوله وهو نسخ عندنا اي في زيادة على النسخ لنص نسخ وانما قال هو لم يقل
هي نظرا الى الخبر والمراد منه نسخ فيه معنى البيان لا نسخ محض بيان هذا ان المشهور

لدخولها في جهة المتواتر وجهة الاحاد فلو كان من قبيل المتواتر من كل وجه لجاز النسخ به
كما جاز النسخ بالمتواتر ولو كان من قبيل الاحاد من كل وجه لم يجز النسخ به اصلا كما
لم يجز النسخ بخبر الواحد فقلنا بالنسخ من وجه دون وجه نظرا الى الجهتين وهو الزيادة
لانها نسخ من وجه دون وجه بيان هذا ان المزيد عليه قبل الزيادة عليه كان كل المشروع
وبعد الزيادة صار بعضه فصار بالزيادة ابطالا لامر هذا الوجه وهو معنى النسخ
وبيان انها ليست نسخا من وجه بل هي بيان ان الزيادة تقرر المزيد عليه ولا بطلانه اصلا
قوله مثل زيادة جلدين الرجم وهو ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال ان
ناسا يقولون ما بال حد الله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله
عزيز حكيم انما المراد من الشيخ والشيخة والله اعلم المحصن والمحصنة جاز الواو
والمنع على الحق لا يقال المسح ثبت بقراءة الجر في رجلكم لانا بالزيادة على النص بالحديث
لانا نقول قراءة الجر تقتضي المسح بالكعبين فذلك غير مراد بالاجماع فعلم ان المسح
على الخفين ثبت بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلثة ايام ولياليها والحق في الآية والحق في المحاورة قوله والتابع انما زيد التابع
على مطلق الصوم بقرا بن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءته
كانت مشهورة في السلف قوله لكنه لما كان من الاحاد هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ينبغي ان يكون المشهور موجبا علم اليقين لانه حجة مبرزة المواثر حتى صار
به مع انها نسخ من وجه فقال في جوابه لكن المشهور لما كان من الاحاد في الاصل تمكنت به
شهة فلم يوجب علم اليقين بل اوجب علم طمانينة تعمل بالثبات بالقبول وتغني بالطمانينة
ان تظهر في المقبول الى قوله من غير اعتراض شك ولا اعتراض وهم قوله وحكمه
اذا ورد اي احرم اعلم ان في اتحاد خبر الواحد اربع شرائط في الخبر اخبارها ان لا يكون
محالها بالكتاب والثاني ان لا يكون محالها بالسنة المشهورة والثالث ان يرد في
حادثة لا يعم بها البلوى والرابع ان يعرض به اصحابه رضي الله عنهم بعد ما اختلفوا في حكم
الحادثة اما الاول فلما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه ولان كتاب الله ثابت يقينا
بلا شبهة وفي خبر الواحد شبهة فلا يترك ما ليس فيه شبهة بما فيه شبهة واما الثاني

فلان المشهور فوق خبر الواحد فلا يعتمد نظير هذا ما تمسك الخصم بخبر مس الذكر فانه تخصيص الكتاب والسنة المشهورة وهذا لان الله تعالى مدح المتطهرين بالماء فلا يحصل الامتثال بمس الذكر فلو كان مس الذكر حدثا لكان حصول الطهارة بالحدث المنافي لها وحصول الشيء بضده ومثاله فيه مجال على انه قال عليه السلام لمن سأله أتوضأ منه لانما هو الا بضعة منك ومن نظيرهما ايضا القضاء بشاهد ويمين فانه ثبت بالكتاب والسنة المشهورة وهذا لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان بنى الاصل والخلف في الشهادة فلو كان القضاء بشاهد ويمين صحيحا لكان زيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وقال عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور تعلقه الجلبا بالقبول واما الثالث فلانه اذا ورد في حادثة فيها عموم البلوى ومع ذلك لم يشتهر كان ذلك دليل زيافته والقطاعه كحديث مس الذكر وحديث الحجر بالتسمية واما الرابع فلان الصحابة اذا اختلفوا ايهم يحكم الجاحد ثم لم يحتج واحد منهم بالحديث كان ذلك دليلا على زيافته او انسخه وهذا لانه لو لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج عملا بدليل الحديث الذي هو اقوى من الرأي وقطعا للخلاف ورفعا للشبهة نظيره اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في عدد الطلاق انه بالرجال او بالنساء ولم يحتج احد بقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فلما لم يرفع او يتلو مبشرة الطلاق وتشطر في الرأي في اربع شرائط اخرى وهي الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط اما الاولان فلان الكلام في امور الدين والكافر يسعى في هدم اساسه وحرمة فاسقه فلا يكون خبره حجة واما الثاني فلان الكلام في خبر من هو مخصوص عن الكذب وهو ليس بحجة وبالعدالة يترجح جانب الصدق على جانب الكذب لان العدل هو الذي يتحرز عن الكذب لاجل دينه والكذب اجل محظوراته فيتحرز عنه واما الثالث فلان الكلام لا يوجد الا بصورته ومعناه ولا يتصور معناه الا بالعقل والتمييز واما الرابع فلان الخبر انما يصير حجة اذا ترجح جانب صدقه على جانب كذبه وكل ذلك لا يتبين الا بالضبط لانه اذا لم يضبط يكون خبره كلا لا شيء لانه لا يحفظ سماع الكلام حتى سماعه ثم يفهم معناه ثم يحفظه ثم اذا ادى كما سمعه فاذا تمت هذه الشروط كان خبر الواحد موجبا للعمل الا

فلا قوله ولم يظهر أي اذا لم يظهر اختلاف الصحابة في الحادثة ولم يظهر ترك المحاجة بالحديث يوجب العمل يعني اذا ظهر الاختلاف وظهر ترك المحاجة بان لم يحتج احد به لا يوجب العمل قوله انه يفيد الحذر خبر قوله وحكمه اي وحكم خبر الواحد الخ يوجب العمل بهذه الشروط الذي يكون يوجب العلم يقينا وهذا عندنا وعنده يفيد العلم لا يوجب العمل ابتداء لان العمل لا يلزم الا حرام لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعندي يفيد اهل الحديث يوجب علما اليقين لاستلزام وجود العمل العلم ودليل العمل لنا ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب ولا يفيد مع الاحتمال فلا يوجب علم اليقين غاية ما يوجب العمل يترجح جانب الصدق على جانب الكذب يوجود العدالة وغيرها من الشروط والعمل بالدليل الراجح واجب بدليل الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى والاشهاد ذوي عدل منكم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بالرأي والاجتهاد واما السنة فما روي انه عليه السلام امر معاذا وغيره بالاجتهاد وهو عمل بالرأي وكان عليه السلام كان يبعوثا الى كافة الخلق وما بلغ الرسالة الى جميع الخلق شفاها بل بثبت واحدا الى جانب واحدا الى جانب آخر فلو لم يكن العمل بالدليل الراجح واجبا لما كان خبر رسوله حجة واما الاجماع فكقبول قول الوكلاء وقول الناس في البيع والاجارة والرهن وغير ذلك الا ترى ان شهادة الشاهدين تقبل في الحدود وغيرها مع احتمال الكذب نظرا الى الدليل الراجح واما المعقول فهو ان العمل بخبر الواحد في العقليات واجب فيما يعقل وهو جعل الضرر كطريق يخبر الواحد بان ذلك الشيء ضرر عليك وهذا شيء يجب العمل بقوله وكذا اذا قال واحد ان هذا الطريق آمن فاسلكها وتلك بها لخوض فلا تسلكها يجب العمل بقوله عملا بالدليل الراجي فكذا هذا الا ترى ان الفاسق يوجد في الشرعيات ونفع الشرعي اكثر وضرره اكثر فيكون العمل بخبره في الشرعيات اولى اما معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس به علم والله اعلم اني ليس لك به علم اصلا او نوع تكرر في موضع النفي وهذا خبر الواحد يوجب علم غالب الرأي واكثر الظن فيجب العمل بوجود العلم لا قلنا فان قلت لم تقدم المصنف الاسلام على سائر الشروط مع ان الاسلام وغيره موقوف على العقل قلت نظرا الى المقصود قوله فلا يوجب العمل خبر الكافر لانعدام الاسلام وخبر الفاسق لانعدام العدالة وخبر الصبي والمغفل لانعدام

لعله قوله

كما يعتمد شاهد الشهود لكونه واحدا الى ليس ح

العقل الكامل وخبر المغفل لانعدام الضبط فإن قلت لا نسلم ان الصبي ليس له عقل كامل فكم من صبي يتخرج شيئا بعقله لا يدركه البالغ العاقل قلت نعم لكنه شيء نادر والحكم لا يناط عليه فاقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقام المسبب الباطن وهو اعمال العقل بسببا كما اقيم السفر والبقاء الحاجتين مقام المشقة والايزال ثم اعلم انه ذكر المعتوه وهو الذي اختلط عقله ولم يزل ولم يذكر المجنون لما ان خبر المعتوه لما لم يقبل وعقله ناقص فلان لا يقبل خبر المجنون وهو مسلوب العقل اولى قوله جلية نصب على التمييز وكذا ما بعده والمعقل بمعنى وهو الذي لا بطنة له والمجازفة عبارة عن قول لا عن بصيرة قوله والمستور اي الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه عبارة عن حوار القضاء بشهادته المستور عند ابي حنيفة رضي الله عنه ما لم يطعن الخصم قوله لانه اي المستور الاول اي في عصر الصحابي والتابع وتبعهم وهو استثناء من قوله لا يكون خبر المستور حجة اي لا يكون خبر المستور حجة في باب الدين الا في القرون الثلاثة فانه يكون حجة لتعديل الرسول اياهم قوله وروي الحسن بن زياد تلميذ ابي حنيفة رضي الله عنه انه مثل الفاسق اي المستور اذا اخبر بنجاسة الماء بعد القرون الثلاثة حكمه حكم الفاسق حتى يعتبر التحري وهو الصحيح لانتشار الفسق بحكم الشائع وانه اي بحكمه حكما فان وقع في قلبه صدقه عمل بخبره والا فلا فوجب الاحتياط لاحتمال ان الفاسق كاذب في اخباره بالنجاسة قوله لان الكافر والصبي لا يلتزمان اي لا يقبل قول الواحد في المعاملات عدلا كان او فاسقا كافرا او مسلما عبدا او حرا اذ كرا او انثى لعموم الضرورة وهو ان الناس يحتاجون الى المعاملات والاسواق مفتوحة من لدن الرسول عليه السلام الى يومنا هذا واكثر الناس فسقة فلو شرطت العدالة او الاسلام والبلوغ لوقع الناس في حرج بين قوله ان النبي عليه السلام كان يشتري من الكافر ويصدقه ويجيب دعوة البر الفاجر وغيره بخلاف باب الحديث حيث لا يقبل خبر الفاسق لان في العدول كثرة على انه ان لم يعمل بخبره يعمل بدليل آخر وهو القياس والضرورة

اذن في قول خبره قوله ولا دليل مع السامع اخبارا عن خبر الفاسق في باب الحديث لان هناك دليلا آخر وهو القياس وهو اخباره عن اخباره بنجاسة الماء فان العمل بالاصل هناك ممكن وهو كون الماء طاهرا في الاصل قوله ولان اعتبار دليل آخر بقوله يعني خبر كل مخبر يتأتى فان اتيانه بالدلالة والاستدلال والبلوغ الى الخبر انما كان ليترجح جانب الصدق على الكذب فيكون ملزما وذلك وذلك الاعتبار انما يليق فيما فيه لزوم وهو الخبر عن رسول الله عليه السلام او الشهادات في الدعاوى والحقوق دون ما ليس فيه لزوم كالوكالة والمضاربة والاذن في التجارة قوله وانما اعتبر خبر الفاسق الى آخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال انما اعتبر خبر الفاسق في المعاملات الخالية عن معنى الالزام بالضرورة ولم يعتبر في الامور الدينية بالضرورة والاخبار بالحل والحرمة والطهارة والنجاسة من الديانات فكان ينبغي ان لا يعتبر اخباره وان تأيد باكبر الرأي فقال في جوابه انما اعتبر خبره بالضرورة ايضا ببيانه ان طلب الحل والحرمة والطهارة والنجاسة لا ينفك عن المعاملات دون العكس لان ذلك يكون قاسيا غالبا في المفاوز والسوق والغالب فيهما اهل الفسوق فلو شرطنا العدالة لوقع الناس في الحرج غير ان هذا الضرورة غير لازمة فاشرطنا التحري ليترجح الصدق على الكذب فلا يحمل الفسق هدرا لكون الضرورة غير لازمة لامكان العمل بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بخلاف الضرورة في المعاملات الخالية عن الالزام فانها فيها لازمة لعدم امكان بدل آخر فجعل الفسق هناك هدرا وبخلاف الاذن بالتجارة فانه فيها متمم لانه لا يلزمه هناك ما يلزم عند اما يلزم خروج فلا فهذه وجه الفرق بين خبر الفاسق بنجاسة الماء وبين خبر الكافر والصبي حتى تنعقد النكاح بشهادة الفساق

قوله مايلزمهم الباء وكسر الزاي قوله فلا يصار اليه اي الى خبر
الفاسق يعني لا يقبل خبر الفاسق في باب الحديث بالتحري قوله صاحب الهوى
اي صاحب البدعة كالخارجي والرافضي والقدري والمشبه والمعطل
وانما سمي المبتدع صاحب الهوى لميلانه الى محبوب نفسه بلا دليل شرعي او عقلي
والهوى يحبوب النفس ومطلوبها من هوي الشيء بالكسر اذا احبه ثم رواياتهم في
الحديث قيل تقبل لانهم انما وقعوا في الهوى لظنهم انهم على الحق فلا يتهمون في الكذب
وقيل لا تقبل وهو المختار لان الفسق من حيث الاعتقاد شر من فسق الجوارح والتاني
مانع من القبول فالاول اولى ولان من تحلل الهوى الى ادعاء من هبا لنفسه ودنا
الناس اليه وحاج فاظهر انه يقول ويفتري فلا يؤمن على حديث الرسول عليه
السلام بقال انحل فلان شعر غيره اوقول غيره اذا ادعاه لنفسه والمراد من
الانحلال هنا الدعوى الباطلة انما شهادتهم تقبل خلافا للشافعي الا في الخطابية وهم
قوم من غلاة الروافض فان شهادتهم لا تقبل لانتفاء الاتفاق وقد عرف في الفروع قوله
الى القول اي الى الكذب هذا كما روي عن ابن الزوزني انه كان يخترع الاكاذيب
موافقا لمذهبه ثم يقول انه حديث الرسول عليه السلام قوله ان كان الراوي
معروفا اعلم ان الراوي اما ان يكون معروفا او مجهولا فالمعروف اما معروف
بالرواية والفقه او بالرواية دون الفقه والمجهول اما شهد بصحة حديثه السلف
او سكتوا عن الطعن او اختلف في الطعن او ردوه السلف بالاتفاق او لم يظهر حديثه
بين السلف فحديث القسم الاول مقدم على القياس فان خالف القياس ترك القياس
وان وافق تاثر به وعند مالك القياس مقدم على الحديث القياس بالاجماع وفي اتصال
هذا الحديث شبهة لخالفه القياس لان الشبهة في الحديث الواحد عارض وفي
القياس اصل لان الشبهة انما تنشأ في حديث نقلا لا اصلا والاخذ بالدليل في
اصله شبهة اولى مما في اصله شبهة وحديث المعروف بالرواية دون الفقه حجة
ان وافق القياس وان خالف فكذا الا بصر وع اشد اد باب الراي فسنبين وحديث
المجهول اذا شهد السلف بصحته صار حجة كحديث المعروف لان شهادتهم تعدل
اياه وكذا اذا سكتوا عن الطعن لان السكوت بيان في موضع الحاجة اليه وحد

المختلف في طعنه حجة اذا وافق القياس لتأيده به والا فلا والحديث الذي رده
السلف مستدل لا يعمل به ولا يقبل والقسم الاخير لا يجب العمل به لكنه في حيز الجواز
نظرا الى عدالة في ذلك الزمان قوله والعباد له هو عبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم يجمع عبد فيه
قياسا اوجمع عبد على غير قياس كالبنا للطرأة قوله لم يترك الا لاضر وري اسناده
باب الراي ان لم يترك الحديث اذا خالف القياس لا لزم من مخالفته اسناد ذاك ١٤١ م
الراي في حديث يترك لانه يكون ناسخا للكتاب والسنة المشهورة ومعارضا للاجماع
وهل الاحتجاج القياس ثبت بهذه الثلاثة مثال ما روي ابو هريرة رضي الله عنه
الوضوء مما مسته النار رده ابن عباس وقال أنتوضأ من ماء سخين ومن دهن
ندهن به ومثاله ما روي انصافي المصراة من اشترى شاة مصراة فهو بخير النظرين
ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها رد ها ورد معها صاعا من تمر والمصراة
والمحفلة بمعنى وهي الشاة التي لم تحلب اياما ليجتمع لبنها في ضرعها للبيع وضمان
التمر مكان اللبن مخالف للكتاب قال تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وخالف
للاجماع ايضا لان الاجماع انعقد في ضمان البدن وانات على المماثلة ومثل الشيء اما
صورة ومعنى كالخطة بالخطة والشعير بالشعير ومعنى لا صورة وهو القيمة والقيمة
الشيء انما تعرف بالنقد الموضوع او الجيد والوضيع الذهب والفضة والجيد الفلوس
النافقة والتمر مقدر بين ذاك وانما يرد ويترك حديث المعروف اذا لم يكن فقهها
اذا خالف القياس لان نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا بينهم والنقل بالمعنى امر
جسيم وشان عظيم لا يؤمن ان يذهب الغلط الى نقله اذا لم يكن الناقل فقيها فيرد
اخبار الظاهر لدخول الشبهة في نقله كما هو كما روت عائشة رضي الله عنها رواية ابي هريرة
رضي الله عنه ان ولد الزنا شر الثلاثة بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لا ازدراء
بحاله فمعاذ الله عن الازدراء بواحد من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين قوله
وان كان الراوي مجهولا اذا رده المجهول في رواية الحديث لانه في النسب وابصة
بالباء المنقوطة بنقطة تحتانية والصاد المهملة على وزن وابصة وسلمة بالميم
والباء المنقوطة بنقطة تحتانية والصاد المهملة على وزن وابصة وسلمة بالميم
والباء المحتج بالميم المضمومة بعدها الحا المهملة المفتوحة بعدها الباء المشددة

المكتوب المنقوطة بنقطة بحاشيته **قوله** فكذلك اي يقبل اذا وافق القياس والا فلا وانما لا يقبل رواية المجهول اذا خالف جديته القياس لنفع الفرق بين من ظهرت عدالته ومن لم تظهر عند الائمة مثال ذلك حديث معقل بن سنان هذا حديث معقل بن يسار او معقل بن سنان اخلق في طبعه بيانه ان رجلا تزوج امرأة بغير تسمية مهر ومات عنها قبل الدخول فسئل عن ذلك ابن مسعود رضي الله عنه فجعل يجتهد شهرا فقال بعد شهر اري لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن يسار وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية مثل قضائك هذا فسر ابن مسعود سرورا لم يسر مثله قط لموافقته قضاء الرسول عليه السلام وعمل بموافقه رأيه

قوله ورده علي رضي الله عنه لمخالفة رأيه وقال يجتهد الميراث ولا مهر لها واخبر به وعمل علماؤنا رحمهم الله لانه وافق القياس عندهم ولم يعمل الشافعي لمخالفة عنده على انه روي بثبات عنه كعبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق وتابع بن جبير والحسن وراويهم عنه بعد ذلك ثابت مع انه من قرن الجدود **قوله** وان لم تظهر من السلف الا الرد لم يقبل بيانه فيما روي عن فاطمة بنت قيس قال طلقني زوجي ثلاثا فلم يفرض لي رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر رضي الله عنه فقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت امر ثبت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا زيد بن ثابت ورده ايضا اسامة بن زيد زوج فاطمة بذلك وكان اذا سمع منها هذا الحديث رماها بكل شيء في يده ورده جابر ايضا ورده ايضا عائشة وقالت تلك امرأة فتنت الحي انى برويه هذا الحديث قال فخر الاسلام قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس لانه ثابت بهما بيانه ان السكنى واجبة بالاجماع فكذا النفقة والجامع بقاء اثر من آثار النكاح ولان النفقة للاحتباس لحق الزوج وهو حاصل فتجب النفقة كنفقة القاضي ملخصا محسوسا لحق الحاضنة وجبت نفقة في بيت مال المسلمين وفيه خلاف الشافعي حيث يقول لا نفقة للمبتوتة هكذا بهذا الحديث **قوله** نصارا المتواترا الى آخره لما فرغ من بيان اقسام المسند شرع في بيان احكامها جملة **قوله** والمستند منه اي من خبر الواحد والمشتهر

وقع السهو على المدرسة المصححة للسهو

الذي لم ينظر فوله ولا ارده الى المسئلة **قوله** وبسقط العمل بالحديث الى آخره اعلم ان الخبر طعنه التكذيب والانكار من الراوي او من غيره فان كان من الراوي فلا يخلو اما ان انكره الراوي قولا او عملا فان كان قولا قيل يسقط الاحتجاج به وهو الاصح لان انكاره حجة على نفسه فتسقط روايته بالحجة او بالنقض فيصير الحديث منقطعا وقيل لا يسقط الاحتجاج بنسيان المروي عنه والراوي لا يروي الا اذا تذكر رواية المروي عنه قيل هذا قول محمد والاول قول ابي يوسف اما اذا انكره الراوي عملا بان عمل خلاف الحديث فلا يخلو اما ان يكون عمله بعد روايته الحديث او قبل روايته او لا يعرف التاريخ فان كان بعد روايته الحديث يسقط الاحتجاج بالحديث لان عمله خلاف الحديث بعد روايته لا يحتمل اما ان كان حقا او باطلا فان كان حقا دل على نسخ الحديث وان كان باطلا لا يكون الراوي فاسقا فلا يكون رواية الفاسق حجة فيسقط العمل بالحديث مثاله ما روي ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه في الصلاة عند الركوع ورفع الراس من الركوع فيسقط الاحتجاج به لعمل الراوي بخلافه بدليل ما قال مجاهد صحبت ابن عمر سنين فلم ار انه يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح اما اذا كان خلاف الراوي قبل روايته الحديث فلا يسقط الاحتجاج بالحديث لان الظاهر انه ترك الخلاف حين سمع الحديث لموافقة السنة واما اذا لم يعرف التاريخ فلا يسقط الاحتجاج ايضا لانه يحتمل ان يكون عمله خلاف الحديث بعد روايته واحتمال ان يكون قبلها فلا يسقط وان كان بعدها فيسقط فلا يسقط بالشبهة لانه حجة في الاصل واما اذا كان الانكار والخلاف من قبل غير الراوي فلا يخلو اما ان يكون غير الراوي من الصحابة رضي الله عنهم او من غيرهم من ائمة الحديث فان كان من الصحابة فلا يخلو اما ان كان الحديث مما يحتمل الخفا او لا يحتمله فان كان الحديث مما يحتمل الخفاء كخلاف الصحابي على نفسه كما روي انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ثم نفى عمر رضي الله عنه رجلا فلحق بالروم وارتد فحلفان لا ينفى احدا بعد وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا مما لا يحتمل الخفا لان ائمة الحدود مفوضة الى الائمة فلو صح الحديث لما خفي عليهم لانا تلقينا امور الدين منهم فيجتهد في البحث عادة ان لا يخفى علينا امر من امور الدين ويخفى عليهم وان كان الحديث مما يحتمل الخفا

لا

لبدرة الجادحة فلا يدل خلافا لبعضهم على انتساخه كما روي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلاة وان كان الانكار من ائمة الحديث فلا يخ اما ان يكون الانكار والطعن منهما بان قال هو مجروح او مطعون او منفسرا فان كان الطعن مقبولا لان الغالب هو الصدق في التسليم لا سيما في الشهادة والرواية وان كان مفسرا فلا يخ اما ان يكون نفس ما يفسق به او مما لا يفسق فان كان مما لا يفسق فلا يقبل كطعن بعضهم على محمد بن الحسن الشيباني في قوله جدثني الثقة من اصحابنا من غير بيان المروي عنه لان الراوي اذا قال جدثني فلان وهو عدل يصير بمجرد ذلك بالاتفاق فكذا اذا قال جدثني الثقة لان غير العدل لا يكون ثقة فيكون ذلك بمجرد قوله على انا لا نرى قبول مروي عن مروده في السر او عن قرينه او عن اصحابه وهذه الرواية صحيحة عند علماء الشريعة فيكفي عن المروي عنه صيانة له عن الطعن الباطل فيه وان كان مما يفسق به حرفا فلا خلو اما ان محتهد فيه او متفقا عليه والاول لا يقبل عندنا كالطعن بالارسال والثاني يقبل اذا كان من اهل التصحيح بان قال هو غير عدل او غير عاقل اما اذا كان الطاعن من اهل الغواية والاهواء فلا يقبل لكونه متهما في طعنه وذلك كطعن اهل الاهواء في اهل السنة والجماعة وكطعن بعض الشافعية على بعض اصحابنا المتقدمين ومن ذا الذي يعرف في كتب سلفنا الماضين على الحق الثابتين على الصدق وطويا ذكره اعتمادا على الفقول الواقعية والاذهان الصافية قوله ويحمل على لا يتساوى مخطوط على قوله ويشتط العمل قوله وهو فرع اختلافهما اي اختلاف ابي يوسف ومحمد في صورة انكار القاضي على قضاياه يدل على اختلافهما في انكار الراوي وهل الان تفسر الرواية في باب الترك لشهادة في حقوق الناس لزالما كانا في المفهوم صورته ادعى زيد مثلا على عمرو وعند القاضي ثبت له عليه بحق والقاضي لا يتذكر قضاءه فاقام زيد البينة على قضائه لا تقبل لبينة ولا ينفذ القضاء عند ابي يوسف وعند محمد تقبل وينفذ قوله والطعن المبهم لا يوجب جرحا بان قال هو مجروح او مطعون كما لا يوجب في الشاهد بل الظاهر العدالة اي المسلمين بل الولي لانه اذا لم يوجب جرحا في الشهادة مع انها اضيق في اشتراط الذكورة والحرية والعدد فلان لا يوجب في رواية الاخبار وبابها اوسع لعدم اشتراط هذه الشروط بالطريق الاولى

فصل في المعارضة

قوله حرج متفق بان قال ليس بعدل او ليس بعاقل وفذة شرع في بيان المعارضة بعد فراغه عن المخ الشاملة عنها لان الاصل عدمها والفرق بين المعارضة والمناقضة ان المعارضة ان يكون علة مستقلة او بدون الغرض الدليل المجيب والمناقضة ايراد الوصف الذي جعله المجيب علة مع تخلف الحكم بيان هذا ان المجيب اذا شرع في بيان الدليل فلا يخ اما ان يسلم الشاهد الدليل دون المدلول لدليل آخر يوجب خلافه او لا يسلم الدليل بخلاف الحكم في صورة فالاول المعارضة والثاني المناقضة كما اذا قال الشافعي في الشهيد لا يصلى عليه لانه مغفور والصلاة على الميت للاستغفار فلا حاجة للشهيد اليه فنقول سلمنا انه مغفور ولا حاجة للمغفور الى الاستغفار لكن عندنا ما يوجب الصلوة على الشهيد وهو قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي رحمة لهم والمغفور لا يستغني عن الرحمة وكذا صلى النبي عليه السلام على عمه حمزة وسائر شهداء احد حين استشهدوا او نقول لا نسلم ان المغفور لا حاجة له الى الصلوة لان النبي والصبي مغفوران ومع هذا يصلى عليهما بالاتفاق والثاني يعرف في باب القياس ان شاء الله تعالى قوله لان ذلك من امارات الخبر اي لان التعارض انما يقع النهار ضربين لان الدليلين لخلو التاريخ لانا اذا علمناه يكون احدهما ناسخا للاول فلا يتعارضان والكلام اذا كان من نيتهما يلزم نفيه يكون دليلا على جعل قابله تعالى العلم العليم الذي لا يجوز له الجهل اصلا عز ذلك ملكا في المناقضة وانما يقع النهار ضربين لان الدليلين لخلو التاريخ لانا اذا علمناه يكون احدهما رودا ناسخا للاول فلا يتعارضان لان المعارضة في اللغة هي المماثلة على سبيل المقابلة من عرض له امر اي استقبله فمنعه والعوارض هي الموانع ويقال العارض لما لم يكن اصليا وفي اصطلاح الفقهاء ما هو الثابت بمقتضى اللغة وهو المدافعة بين الدليلين في حق الحكم وتركها تقابل المختلفين على السواء في حكمين متضادين وذلك الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وشرطها اتحاد المكان والزمان والجهة لان التعارض لا يتحقق الا باثبات الضد والنقاد بين الشيئين عبارة عن استحالة ثبوت احدهما في الآخر وذا لا يكون الا مما قلنا لان الصدقين لا يكونان ضدين فيهما في محلين فحالا كالسواد والبياض في موضع والبياض في آخر لا يستلزم ثبوت السواد في موضع نفي البياض عن المواضع كلها بل

يستلزم نفيه عن موضع النزاع وكذا كون القدر في زماننا لا يوجب النقاد والثاني مع اتحاد الجامد كجوهرة الخمر بعد جفافها وصيرورتها كالحجر بعد جوهرته وكذا كون القدر بحسب جفنة محللة لا يوجب النقاد مع اتحاد المحل والزمان كما مر فزيد حرام له حلال لأبيه وكالمنكوحة حلال للناكح حرام لغيره وبهذا ما ذكر في المتن قوله المصير إلى القياس وإلى الضحايا بعني ان حكم المعارضة بين الشيئين اذا اشتبه تاريخ المصير إلى القياس وإلى فوات الضحايا هذا على قول الكرخي لان عنده تقليد الصحابي ليس بواجب فيما يدرك بالقياس وكان المصنف اختار قوله فقدم ذكر القياس على فوات الضحايا لكن هذا الترتيب وهو المصير إلى القياس وإلى فوات الضحايا فيما اذا كان المصير إلى القياس ممكنا بان كان الحكم مما يدرك بالقياس اما اذا كان مما لا يدرك فالمصير إلى فوات الضحايا والى هذا اشار بقوله إن أمكن وعند ابي سعيد الردعي تقليد الصحابي واجب يدرك به القياس فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به فكان القاضي بالخيار ان شاء قال بالقياس وان شاء قال بفوات الضحايا ثم الى الرأي قوله تناقضا وهذا لانه اذا تعارض الدليلان فاما ان يعمل بهما او باحدهما فالعمل بهما متعذر فتعين العمل باحدهما والترجيح بالمرجح وكلاهما فاسد قوله اليه اي الى ما بعدها قوله تعارضت الدلائل يعني ان الاخبار والآثار متعارضة كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لغلاب بن أبجر او أبجر غلاب جئت لا تبغي من مال لا الجمر الاهلية كلن سمين مالك وروي عن علي وجابر بن عبد الله وعبد الله بن ابي اوفى رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام حرم لحوم الجمر الاهلية يوم خيبر وفي الحديث كانوا ذبحوها يوميذ وان القدور تغلي بها حتى نادى منادي رسول الله عليه السلام ان اكفئوا القدور وروي ذلك دليل الحرمة والنجاسة وقال ابن عباس رضي الله عنهما الحمار يختلف الفت والتبن وفمها طاهر ان سؤره طاهر وقال ابن عمر رضي الله عنهما انه رجس قوله ولم يصر القياس شاهدا اي دليلا على الحكم وهذا لان القياس انما يكون باعتبار المماثلة بين المقيس والمقيس عليه وهنا لا يمكن ذلك فلا يصلح القياس لجعله حجة اعتبارا بالآنية ان سؤر الحمار لا يمكن اعتبار سؤر الكلب لان الضرورة متعدمة في الكلب دون الحمار لان الحمار يرتطم في الدور والاقنية ويشرب

من الاواني ويحتاج اليه في الركوب والحمل فلم يكن سؤره نجسا كسؤر الكلب لعدم المماثلة ولم يمكن اعتبار سؤر الهرة ايضا لان الضرورة في الهرة اكثر منها في الحمار لان الهرة تدخل المضايق دونه فلم يكن سؤره طاهرا كسؤر الهرة ولم يمكن اعتبار سؤر الفارة لان الضرورة فيها فوق ما في الهرة وفي الهرة فوق ما في الحمار ولم يمكن اعتبار سؤر الطائر ايضا لان الضرورة في الطير اقل وكثر ولم يمكن اعتبار ايضا في الثياب ضرورة لاختلاط الانسان به والضرورة في الجنس فلما لم يمكن القياس لانعدام المماثلة ولا وجود له بدون المقيس عليه والاصول المذكورة لا يصلح واحد منها ان يكون مقيسا عليه لعدم المماثلة فلما تعذر اعتبار الاصول والاصل كان في جانب الماء هو الطهارة فلم يتحمل بالشك وفي جانب الحدث هو الحدث فلم يطهر بالشك فبقي كل واحد من الماء والحدث على ما كان وصار الامر مشكلا وسؤر كل مشكوك توجب ضم التيمم احتياطا ليخرج المكلف عن العهدة بيقين فان قلت الدليل لما تعارض في باب الماء يجب ان يتساقطا ويجوز به التيمم فلما حرمه فيجب ان لا يغلب المحرم على المبيح فيما اذا تعارضا احتياطا او لعلة النسخ فكان ينبغي على هذا ان يكون سؤر الحمار نجسا لان سؤر كل شيء مغلظ نجس وجلد حمار الماء نجس بلا شك قلت نعم لكن لم نعمل بنجاسة سؤره بالضرورة والبلوى فان قلت ينبغي ان يكون سؤره مطهرا ايضا لانك قررت الاصول والاصل في الماء هو الطهارة قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا قلت يلزم على هذا تقرير اصل واحد لانا اصلا كنا نظرنا في باب الماء وقررنا الاصل فيه نظرا الى جانب الحدث وقررنا الاصل فيه فلو قلنا بان سؤره طاهر لم نبق تقرير اصل في جانب الحدث فلا لان الطهارة عبارة عن اثبات الطهارة او ازالة النجاسة اذا استعمل في محل قابل له والمحل هنا قابل فلم نقل بكونه مطهرا للحدث والضرورة تقرر بالاصلين ونظرنا الى الطرفين فان قلت النجاسة لما ارتفعت في سؤر الضرورة يكون طاهرا والماء الطاهر اينما وجد يكون مطهرا له فكان ينبغي ان يكون سؤره مطهرا قلت وايما منك انك تثبت سريانا قول الفقهاء الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلو قلنا بتطهير سؤره يكون ما هو الثابت بالضرورة ثابتا اكثر من قدر الضرورة لانه لا ضرورة في التوضي بسؤره لانه يحصل الطهارة بالتيمم اذا اعتبرت سؤره غير مطهر قوله فلم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط القياسان بالتعارض حتى يجب

العمل باستصحاب الحال واستصحاب الحال عبارة عن بقاء ما كان على ما كان لعدم
الدليل المزيل وكان القياس أن يسقط القياس بالتعارض لأن كل واحد بالآخر
لكن لم نسقط بل وجب العمل بأيهما أغلب الجهل خطأ كان أو صوابا عندنا لأن الله تعالى لأنه
جعل حجة لله تعالى على عباده وأجل القياسين حجة يقينا عند الله تعالى والعقل بأيهما
على احتمال أنه حجة بخفية أول بالعمل باستصحاب الحال الذي هو العمل بلا دليل لا
سيما إذا انضوى إليه ما يجري القلب والقلب نور الفراسة يكون ذلك صوابا والآخر
خطأ لوجود الرجحان بدليل شرعي وهو الذي عند الصرورة قوله لأن القياس
دليل قوله فلم يسقطا قوله بنور الفراسة قبل الفراسة معاينة الغيبات بالأنوار
الربانية وذلك نور قذف في قلب المؤمن الذي قال في حقه النبي عليه السلام المؤمن ينظر
بنور الله تعالى وعن ثوبان رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال اتقوا فراسة
المسلم وفراسته فإنه ينظر بنور الله ويتطق بتوفيق الله تعالى وقال عليه السلام
اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى وقيل في قوله تعالى أومن كان ميتا
فأحييناه أي ميت الفهم فأحياه الله بنور الفراسة فالمؤمن إن سكت كان مراقبا
وأنفاسه محتبسا عن المعاصي ضمائرها وكبائرها متخلقا بأخلاق نبوية متحليا
بآداب مصطفوية ولا يرى الخيرة والشرة والنفع والضر إلا من الله تعالى ولا يلتفت
إلى مخلوق يعرض جانبه ولا يعتمد عليه طرفة عين تكون فراسته كالشمس ساطعة
أنوارها لا يعبأ أصواتها ينطق بالصدق ويقول بالحق وعند جهينة الخبر اليقين
قوله ثم التعارض إلى آخره ذكر المصنف لكن المعارضة وشرطها بعد ما
ذكرهما لأن المقصود من الجمع بين الشروط الأحكام إنما تتبدل بقوله في وقت واحد
لأنه إذا اختلف الوقتان لا تتحقق المعارضة كالنبي في قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية مع
قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن قال ابن مسعود رضي الله عنه
من شاء لاعنته أن سورة النساء القصرى وهو قوله تعالى وأولات الأحمال نزلت
بعد قوله تعالى أربعة أشهر وعشرا فهن هذا بالقضاء علة الجاهلية في الوفاة يوضع
الحمل والمتأهلة الملاعنة وكانوا إذا اختلفوا أبى شيء اجتمعوا وقالوا لعنة الله على
الكاذب هنا والتهلة بفتح التاء وضمها اللعنة وسورة النساء القصوى التي بعد الطولى

والطولى

والطولى التي بعد آل عمران وكذا إذا اختلفا في الحال لأن لا يثبت للمعارضة كما قبل قوله
تعالى وأن تجمعوا إلى الكبتين يتصل باللام وجر هما لأن التصيير جعل الحاني والحر على المحقق
وكذا إذا الم يكن بينهما في القوة مساواة كما إذا تعارض خبر الواحد بالمشهور كحديث القضاء
بشاهد ويمين مع حديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
أنكر فالحديث المشهور يقتضي أن لا يصح بيمين المدعي لاقتضاء القسمة قطع الشركة وخبر
الواحد يقتضي صحة بيمين المدعي فلم تجب المعارضة بعدم المساواة لأن المرجوح لا اعتبار
له مقابلة الراجح والضعيف لا اعتداد له بمقابلة القوي قوله واختلف مشايخنا
إلى آخره إذا تعارض نصان أحدهما مثبت أي يثبت الأمر العارض والآخر نافي أي ينفي
الأمر العارض وبقي الأمر على ما كان فعند الكرخي المثبت أولى لشرعه إلى الصدق
وعند عيسى بن أبان سيان تعارضا ولا يترجح أحدهما على الآخر بل يطلب الترجيح من وجه آخر
لأن اعتبار الحبر باعتبار صدق الراوي وهذا موجود في النافي كما في المثبت قوله
واختلف عمل أصحابنا المتقدمين أرادهم أبا حنيفة وصاحبيه رضي الله عنهم فإنه
أحد بالمثبت كما في خبر بسرة رضي الله عنها وأن لا أحد وا بالنافي كما في حديث ميمونة
رضي الله عنها والأصل هاهنا أن المسلمين أن الأمة إذا اعتقت وزوجها حر أو عبد كان
لها الخيار خلافا للشافعي في الزوج الحر لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت
بضعك فاختاري وأن المجبر إذا زوج جوز عندنا خلافا للشافعي لأن النبي عليه السلام
زوج مهونة رضي الله عنها وهو محرم والمثبت في خبر بريرة خير بزوجها الزوج لا يثبت
الأمر العارض لأن زوجها لم يكن حرا الأصل بالإتفاق والثاني في خبر ميمونة خير الزوج
حال الإحرام لا يبقى الحال العارض لأنه عليه السلام زوجها بالإتفاق بعد الإحرام
لكنه وقع الاختلاف في زوجها في الإحرام أو بعده فيكون خبر الإحرام أصلا
نافيا للأمر العارض وبريرة برائين مهملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة عائشة رضي
الله عنها قوله لم يكن في الحال الأصل أي في الحال قبل الإحرام قوله
في الجرح والتعديل أي في جرح الشاهد وتعديله أي تزكيته والجرح مثبت لأنه يثبت
الأمر العارض وهو الفسق مثلا والتزكية نافية لأنه ينفي الأمر العارض وبقي
الأمر الأصلي على ما كان هنا أيضا ظاهر الإسلام قوله والأصل في ذلك أي

الاصل الكلي فيما قلنا أن النفي لا يعلم اما ان يعرف بدليله او لا يعرف او يكون مشتبها الحال فلعله يكون مثبتا على الدليل وعلة لا يكون يعرف بدليله كما في حديث بعوثة حيث يعرف النفي بدليله وهو هيئة الجرو من كونه مكشوف الراس والاسنان غير الخيط وغير ذلك فيكون النفي معارضا للاثبات فطلب الترجيح من وجه آخر كما رجحنا اي هذه الطرق وقلنا ان خبر النزوح في الاحرام وهو خبر النفي اولى من خبر النزوح في الحل الطاري وهو خبر الاثبات لان راوي الناني ابن عباس رضي الله عنهما وهو ابن خالة ميمونة واضبط وافقه من راوي المثبت وهو يزيد بن الاصم رضي الله عنه • واما اذا كان لا يعرف النفي بدليله بل يعرف باستصحاب الحال فلا يكون النفي معارضا للاثبات بل يكون الاثبات اولى كما في حديث بريرة لان خبر النفي اي خبر من اخبرها انها اعتقت وزوجها عبد خبر الاعز دليل ولعل زوجها كان اعتق ولم يعرف المخبر ذلك بل بنى الامر على الاستصحاب وخبر المثبت خبر عن دليل لانه بنى امره على الحقيقة فكان الاثبات اولى والجرح من هذا القبيل • واما اذا كان النفي مشتبه الحال كما في طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته فالرجوع في ذلك الى الراوي فان اسند خبره الى دليل بان قال انما عرفت الماء بانه طاهر من وادي طاهر وحفظته كذلك عن النجاسة او قال نظرت الطعام في يد رطاهرة من لحظ طاهر وتوارثوا ظاهرة وماء طاهر وحفظته كذلك عن النجاسة يكون خبر النفي معارضا للاثبات فيتساقطان ويبقى كل واحد من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام طاهر علمنا انهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة ونزول الرجس فلا يكون خبر النفي معارضا للاثبات لانه خبر لا عن دليل فيتمحض الماء والطعام وهذا معنى قوله وطهارة الماء وحل الطعام من حيث ما يعرف بدليله قوله والا فلا اي وان لم يكن النفي يعرف بدليله او لم يعتمد الراوي دليل المخبر فيما يشتبه حاله فلا يكون خبر النفي مثل الاثبات قوله فالنفي اي اي نفي خبر نزوح يعرف بظاهر الحال اي باستصحاب الحال قوله ومن الناس من ترجح الى آخره قال في الميزان هذا قول بعض اصحابنا والشافعي وانما رجحنا على هذا الوجه اعني اذا كان راوي احد الخبرين واحدا وراوي الآخر اثنين او كان راوي احد الخبرين رجلين وراوي الآخر عبدين او كان راوي احد الخبرين رجلين وراوي الآخر

مرأتين ورجحنا رواية الاثنين على رواية الواحد ورواية المخبرين على رواية العبدين • ورواية الرجلين على رواية المرأتين لان ثلاثة اقوى في قوله الى الصدق ولا تهم استدلوا بالماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتاب الاستحسان من المبسوط حيث قال يؤخذ بخبر الاثنين دون الواحد وبخبر المخبرين دون العبدين وبخبر الرجلين دون المرأتين اذا كان من جانب خبر طهارة الماء ومن جانب خبر حاسة او كان من جانب حل الطعام ومن جانب آخر نجس منه وعند عامة مشايخنا الترجيح بكثرة الرواة غير صحيح في رواية اخبار الآحاد لانه يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه اقل مشاجرا لانه للذي رواه اكثر ولان الترجيح بفضل عدد الرواة متروك باجماع السلف من الصحابة فانهم لم يرجحوا فاظ بهذا الوجه فمن ادعى فعليه البيان وكذا الترجيح بالذي والمخبر غير صحيح لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى ازواج رسول الله عليه السلام فيما يشكل عليهم على انه قال عليه السلام خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء اي من عائشة رضي الله عنها وكان رسول الله عليه السلام يعتمد خبر سلمان وبريرة قيل عنهما ولا يطلب صدق خبرهما من غيرهما فان قيل شمس الائمة السرخسي رحمه الله والذين يصح عنده بي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وابي لكن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله والصحيح ما قالا فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلم الا قليل واكثر الناس لو جرى بعضهم بعض انا لا نراد اي هذا الترجيح في العدد لان الاحاد فيما بينهم يجري العمل بها وقد ثبت ان الاحاد فيما يعم البلوى اذا كان راوي احد الخبرين حرا والآخر عبدا او كان رجلا والآخر امرأة لا يترجح احدهما على الآخر بالحرية او الذكورة قوله واستدل لاي ترجح قوله هذا مذهب وكان ابي الترجيح بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية وهمة الحج اي الحج السابق ذكرها في العامة والخاص وغير ذلك وهذا هو وجه المناسبة بين البابين •

باب البيان

البيان لغة عبارة عن الظهور من بان اي بمعنى هذا الكلام اي ظهر بيانا وقد يستعمل في الاظهار اذا كان اسما من بين بمعنى المصدر كالكلام والسلام من كلم وسلم

كقوله تعالى ثم إن علينا بيانه وعند أهل الأصول عبارة عن اظهار ما أخفى على المخاطب
قوله وهو تؤكد الكلام الآخر أي بيان التقرير عبارة عن تأكيد الكلام بما
يقطع احتمال المجاز او الخصوص بيان هذا ان كل حقيقة يحتمل المجاز فاذا اكد الكلام
بقطع الاحتمال ليكون ذلك بيان تقرير كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
فان المراد بطير بجناحيه فلما قال بجناحيه انقطع الاحتمال وكذلك كل عام يحتمل
الخصوص فاذا اكد الكلام بقطع الاحتمال ليكون ذلك بيان تقرير اي تقرير لمقتضى
الظاهر كقوله تعالى فسجد الملائكة والملائكة لفظ عام يحتمل الخصوص بان يراد
البعض فلما قال كلهم صار تقريرا لمعنى العموم المقتضى الظاهر نظيره من الاحكام
ما اذا قال لامرأته انت طالق ثم قال عنيت به الطلاق من النكاح قوله
وكذلك بيان التفسير اي يصح موصولا ومفصولا بالاجماع وهو بيان المجمل كقوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلجهة البيان بالتنصيص قولا وفعلا وكذا
بيان المشترك كهو له لامرأته انت بائن ثم قال عنيت به الطلاق وهذا لانه
يحتمل وجوه متنوعة وكذا بيان سائر الكنايات قوله بخلاف التعليق والاستثناء
اعلم ان الصحيح من مذهب الاسلام في انه جعل التعليق والاستثناء من وادٍ واحد
لكن القاضي ابا زيد والعلامة الشرخسي رحمهما الله فرقا بينهما فجعلا التعليق من
بيان التبديل والاستثناء من بيان التغيير ولم يجعلا النسخ من باب البيان وخرج
الاسلام جعل النسخ من باب التبديل • قالا البيان ما يظهر به ابتداء وجود الشيء •
وبالنسخ يرتفع ويقطع فلا يكون النسخ بيانا وقال فخر الاسلام النسخ بيان
في حق الله تعالى لانه عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم المعلوم انتهاؤه عند الله
تعالى تبديل في حقنا لان ظاهر الحكم كان يقتضي البقاء لعدم الوقت فيه فسمياه
بيان التبديل من هذا الوجه وجه قولهما في ان بينهما فرقا الاستثناء رفع
البعض وتقرير البقية على ما كانت لمن حيث التقرير كان بيانا ومن حيث الرفع كان
تغييرا وبالتعليق لا يرتفع البعض بل يمتنع حكم الكلام الذي شأنه الثبوت في
الحال متبدلا لما هو عليه الأصل الى زمان وجود الشرط لمن حيث ان فيه منعا لهم
كان بيانا ومن حيث ان فيه تصيير الكلام من جهة الى جهة صار بيانا لان البيان

ما يظهر به ابتداء وجود الشيء وعند وجود الشرط يظهر ابتداء الحكم فسميناه بيانا تبديلا
وجه قوله فخر الاسلام في علم الفرق بينهما ان التعليق والاستثناء كلاهما مغيران
حكم اول الكلام فصار البيان بهما بيان تغيير غير ان التعليق يغير الحكم من حيث انه يمنع
ثبوته في الحال والاستثناء يغير من حيث انه يمنع ان يكون البعض مرادا من اول الكلام قوله
فانما يصح بشرط الوصل هذا بالاجماع حتى اذا قال لغيره انت حر ان شاء الله بعد يوم ان فعلت
كذا لا يصح التعليق او قال لفلان علي الف درهم الا مائة بعد يوم لا يصح الاستثناء
ويلزمه تمام الالف وانما لا يصح اذا فصل بما لا يجوز السكوت عليه عادة
صورة التعليق لا تصير رجعة بعد تنويه او شيئا للبعض كما في صورة الاستثناء لا
تصير رجعة للبعض بعد تنويه فلا يتفق البيان بيانا اما اذا وصل لا يلزم الرفع بعد التنوين
لان الكلام تم بآخره والكل يعتبر جملة واحدة هذا على ما قال القاضي والعلامة السرخسي
خاصة قوله واختلف في خصوص العموم اعلم ان النسخ لا يكون الا بالنسبة الى العام
وخصوص العموم اذا كان مقارنا لا يجوز بالاتفاق وان لم يكن مقارنا لا يجوز عندنا وعند
الخصم يجوز لانه عنده بيان تقرير وهو بالاتفاق يجوز موصولا ومفصولا وعندنا لا يجوز لانه
بيان تغيير وهو بالاجماع لا يجوز الا موصولا وهذا لان العام يوجب الحكم قطعا عندنا
فيبعد لحاق الخصوص به حتى كذلك بل يوجب الحكم مع ضرب شبهة فكان الخصوص
تغييرا من القطع الى الاحتمال فلا يجوز مراخيا وهذه المسئلة لا كلام فيها ابتداء بل
بناء على ما مضى في اول الكتاب وهو ان العام قبل لحاق الخصوص هل يوجب الحكم قطعا
اولا قوله وعلى هذا اي على اعتبار ان خصوص العموم لا يقع مراخيا قوله
وبالبعض منه اي وهي القصر من العام لآخر موصولا بالايضاء الاول قوله
الثاني ايضا الايضاء الثاني وهو الايضاء بالبعض كون خصوصا بالايضاء الاول وهو
الايضاء بالعام فيكون القصر الثاني خاصة قوله فيكون القصر بينهما
اي يكون القصر بين الموصى له الاول والثاني مشتركا والجملة للاول خاصة اعلم انه لم
يرد هنا العموم المصطلح المشتمل على افراد متفقة الحكم لانه لا اتفاق بين الجملة
والقصر من حيث الحقيقة بل اراد العموم اللغوي وهو الشمول لان العام يشملهما قوله
واختلفوا اي في كيفية عمل الاستثناء وعملا والاستثناء مع الكلام يحكمه اي مع حكمه

كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وعند اهل الاصول عبارة عن اظهار ما خفي على المخاطب
قوله وهو تاكيد الكلام الى آخره اي بيان التقرير عبارة عن تاكيد الكلام بما
يقطع احتمال المجاز او الخصوص بيان هذا ان كل حقيقة يحتمل المجاز فاذا اكد الكلام
بقطع الاحتمال ليكون ذلك بيان تقرير كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
يقال المراد بطيرانه بهمته فلما قال بجناحيه انقطع الاحتمال وكذلك كل عام يحتمل
الخصوص فاذا اكد الكلام بقطع الاحتمال ليكون ذلك بيان تقرير اي تقرير لمقتضى
الظاهر كقوله تعالى فسجد الملائكة والملائكة لفظ عام يحتمل الخصوص بان يراد
البعض فلما قال كلهم صار تقريرا لمعنى العموم بمقتضى الظاهر نظيره من الاحكام
ما اذا قال لامراته انت طالق ثم قال عنيت به الطلاق من النكاح قوله
وكذلك بيان التفسير اي بيان موصول او مفصول بالاجماع وهو بيان الجمل كقوله
تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فجملة البيان بالشفع قولا وفعلا وكذا
بيان المشترك كقوله لامراته انت بائن ثم قال عنيت به الطلاق من الاول وهذا لانه
يحتمل وجوها متنوعة وكذلك في سائر الكنايات قوله بخلاف التعليق والاستثناء
اعلم ان الصحيح انهما خرجا الاستثناء في انه جعل التعليق والاستثناء من وادٍ واحد
لكن القاضي الامام ابو زيد والعلامة الشرخسي رحمهما الله فرقا بينهما فجعلا التعليق من
بيان التبديل والاستثناء من بيان التغيير ولم يجعلا النسخ من باب البيان وخرجا
الاسلام جعل النسخ من باب التبديل فقالا البيان ما يظهر به ابتداء وجود الشيء
وبالنسخ يرتفع ويقطع فلا يكون النسخ بيانا وقالا خرج الاسلام النسخ بيان
في حق الله تعالى لانه عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم المعلوم انتهاؤه عند الله
تعالى تبديلا في حقنا لان ظاهر الحكم كان يقتضي البقاء لعدم الوقت فيه فسميناه
بيان التبديل من هذا الوجه وجه قولهما في ان حكمهما فرقا ان الاستثناء رفع
البعض وتقرير البقية على ما كانت فمن حيث التقرير كان بيانا ومن حيث الرفع كان
تغييرا وبالتعليق لا يرتفع البعض لان يمتنع حكم الكلام الذي شانه الثبوت في
الحال مؤبدا لانما عليه الاصل الى زمان وجود الشرط فمن حيث ان فيه منعا لم
يكن بيانا ومن حيث ان فيه تصيير الكلام من جهة الى جهة صار بيانا لان البيان

ما يظهر به ابتداء وجود الشيء وعند وجود الشرط يظهر ابتداء الحكم فسميناه بيان تبديل
وجه قول الخصم الاسلام في عدم الفرق بينهما ان التعليق والاستثناء كلاما معتبر
حكما اذ الكلام ليصير البيان بهما بيانا لتغيير غير ان التعليق لتغير الحكم من حيث انه يمنع
ثبوته في الحال والاستثناء لتغير ما من شانه ان يكون ابقاء من الكلام قوله
فانما صح بشرط الوصل هذا بالاجماع حتى اذا قال لغير مدخول انت حر ثم قال بعد يوم ان شاء الله
كذا الايصح التعليق واما ان للاول على الف درهم ثم قال بعد يوم الا ثمانية لا يصح الاستثناء
ويلزمه تمام الالف واما لا يصح اذا فصل اما بالاجماع اولانه يصير نسخا بالكل كما في
صوم التعليق لانه يصير رفعا للحكم بعد ثبوته او نسخا للبعض كما في صوم الاستثناء لانه
يصير رفعا للبعض بعد ثبوته فلا يتاتى بيانا اذا اتصل لا يلزم الرفع بعد الثبوت
لان الكلام بآخره والكل يعتبر جملة واحدة هذا على ما قال القاضي والعلامة الشرخاصة قوله واختلف في خصوص العموم اعلم ان النسخ لا يكون الا بالنسبة الى بالاتفاق
وخصوص العموم اذا كان مقارنا يجوز بالاتفاق وان لم يكن مقارنا لا يجوز عندنا وعند
الخصم يجوز لانه عنده بيان تقرير وهو بالاتفاق يجوز موصولا ومفصولا وعندنا لا يجوز لانه
بيان تغيير وهو بالاجماع لا يجوز الا موصولا وهذا لان العام يوجب الحكم قطعا عندنا
فبعد لحاق الخصوص لا يبقى كذلك بل يوجب الحكم مع ضرب شبهة فكان الخصوص
تغييرا امر القطع الى الاحتمال فلا يجوز متاخرا وهذه المسئلة لا كلام فيها ابدا بل هي
بناء على ما مضى في اول الكتاب وهو ان العام قبل لحاق الخصوص هل يوجب الحكم قطعا
اولا قوله وعلى هذا اي على اعتبار ان خصوص العموم لا يقع متاخرا قوله
وبالفصل منه اي وصي بالفصل من الحاكم لا حكم موصولا بالايصاء الاول قوله ان
الثاني اي ان الايصاء الثاني وهو الايصاء بالفصل يكون خصوصا بالايصاء الاول وهو
الايصاء بالحاكم فيكون الفصل الموصى به الثاني خاصة قوله فيكون الفصل بيده
اي يكون لفصل من الموصى له الاول والثاني مشتركا والجلية للاول خاصة اعلم انه لم
يرد هنا العموم المصطلح المشتمل على افراد متفقة الحدود لانه لا اتفاق بين الجلية
والفهم من حيث الحقيقة بل اراد العموم اللغوي وهو الشمول لان الحاكم يشملهما قوله
واختلفوا اي كيفية عمل الاستثناء وقالوا عملوا الاستثناء مع الكلام بحكمه اي مع حكمه

بقدر المستثنى أي لاستثنا منع الكلام من يتعقد موجبا لحكمه بقدر المستثنى فيكون
الاستثنا كلا بالباقي بعده أي يكون كلا بالجاعل بعد الاستثنا سيان هذا ان الكلام لا
يكون كلاما الا بان يكون مفيدا منهما ولا يخفى ذلك اذا كان مراد المتكلم اخراج
بعض ما تكلم به وليس في كلامه دليل الاخراج فجعل صدر الكلام الحاد الفرارة موقوفا
بالجزء حتى يكون منهما قصارا الاستثنا من هذا الوجه ما بقا اول الكلام من ان يتعقد موجبا
لحكمه بقدر المستثنى فيصير الاستثنا كلا بالجاعل بعده لا محالة غير ان الحكم في
المستثنى نفيا او اثباتا يكون بطريق الاشارة لما بالقصد لان الاستثنا لا يخ اما ان يكون
من المثبت او من المنفي فالاول في الاول والثاني في الثاني وعند الشافعي الاستثنا منع الحكم
بطريق المعارضة يعني ان اول الكلام منعقد لحكمه والاستثنا اخرج بعض الحكم بطريق
المعارضة اجيب بان الاستثنا امر الاثبات نفي ولا لكن لا لاجماع ولا ذلك هنا الا بالمعارضة
لوجوده كلمة التوحيد والجواب سلمنا ان الاستثنا من كذا كذا وكذا
لكن لا نسلم انه لا يكون الا بالمعارضة ولئن سلمنا انه بطريق المعارضة لكن لم لا يجوز ان يكون
وهو باطل بالاجماع بيانه ان صدر الكلام يقتضي دخول المستثنى في الحكم والاستثنا يقتضي
اخراجه عنه ولا لاتفاق المستثنى خارج عن حكم اول الكلام فلم يجز جعله المرجح بالامر المرجح
لاستوا المقتضيين على انا نقول كيف يكون عمل الاستثنا بطريق المعارضة ولا يتأتى ولا
استقلال له بالاستثنا بغيره لانه لا يحتاج الى المستثنى منه فلا يحصل جزئيه شرط المعارضة
وهو المساواة فيكون القول بالمعارضة كيدا فاسدا واثبات الاثنوية في المعدوم الحق
بطريق الاشارة كما ذكرنا وثمرة الخلاف تظهر في قوله فلله علي الف درهم الا ثوبا فعنده
يلزمه الالف الا قيمة الثوب منه لان الاستثنا اقتضى نفي ما اتجه اول الكلام بطريق
المعارضة ولا يمكن النفي الا من حيث القيمة وعندنا يلزمه تمام الالف لان الاستثنا لم
يصح حقيقة ولم يصر تكلما بالباقي لان الثوب من غير جنس الالف فهو بمنزلة
دليل الخصوص اي انه يعمل بطريق المعارضة بالاجماع والقياس على العام لان
دليل الخصوص اي قايم بنفسه بخلاف الاستثنا، فهو كما اختلفوا في الحلق اي اختلفوا
في كيفية عمل الاستثنا، كما اختلفوا في الحلق على ما مر وهو ان الحلق بالشرط يمنع الحكم
لا العلة عنده وعندنا يمنع العلة مقصودا والحكم ضمنا وقد قررناه وحررناه فيما تقدم

قوله وعنده الاتيانه اي صار تقدير قول الرجل عند الشافعي الا اتيانه فانها
ليست على قوله وعلى هذا اي على هذا الاصل الذي قلنا غير الشافعي صدر الكلام
عاما في القليل والكثير في الحديث المذكور في المتن لان الاستثنا عارضه في الكل لا
المتوى في الظاهر هو الكل فبقي صدر الكلام على عمومه فيما لا معارضة فيه وهو ما دون
الكل حتى لو حلف عنده مع الحفنة بالحفنتين والحفنة مثل الكف وعندنا يحنث هذا النوع
لان صدر الكلام لم يتناول القليل بيانه ان معنى قوله عليه السلام الا متوا بها
اعم الامساويا بها او الا متوا بها الحقيقي هو الذي يكون المستثنى من جنس المستثنى منه
ولا مجانسة بينهما لان المستثنى مجال والمستثنى منه محل فلما لم يمكن الاتيان في الاستثنا
ان المستثنى منه الاجوال اي لا يتبعوا الطعام بالطعام في الاجوال وهي حالة المساواة وحالة
المفاضلة وحالة المجاهرة الاولى حالة المساواة والمفاضلة والمجاهرة فلم لا نجعل الاتي
الكيل على ما بيانا في الى القياس فلا يكون القليل داخلا تحت الحرمة قوله اجيب انا
نجعله الى آخره هذا الاحتجاج لابطال مذهب الخصم بيانه ان الاستثنا لو كان
عاملا بطريق المعارضة لزم الكذب في خبر من يتعالى عن الكذب وهو خبر لا نه
تعالى اخبر عن نوح عليه السلام بلبثه في قومه الف سنة الا خمسين عاما فلو كان الاستثنا
يتعرض لحكم المستثنى منه لاذاته كما قال الخصم كان قوله تعالى الا خمسين
متعرضا لحكم الالف مع بقاء الالف وهو غير المحال وآثر المحال لان الالف اسم خاص
لضعف جسميا به لا يحتمل التسعية والخمسين مع بقايه الفا جعلاف اللفظ العام اذا
خصه منه بعض تكون اطلاق اللفظ على الباقي بلا اشكال لوجود العموم كما خص الذين
والمستأمن من المشركين لان التخصيص في صيغة الجمع الى الثلثة جايز قوله
وتقسيمه ما ذكرنا وهو الكلام بالباقي بعد الثنيا قوله ومنفصل اي منقطع وهو
ان يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه قال عندنا الظاهر يقال فيما اي في الاستثنا
المنقطع انه استثنا معنى لكن قوله لجعل مبتدا محالا اي لجعل الاستثنا منقطعا
مجازا اي مستعارا والمعنى لكن وجه المجاز حصول معنى لكن في هذا الاستثنا وهو
ظاهر قوله تعالى لا ارث العالمين اي لكن رث العالمين ونظيره قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة

ابدا اولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا والاستثناء منقطع لكون التائبين غير الفاسقين
وفيه وجه آخر وهو ان يكون الاستثناء متصلا بان يكون الاستثناء من الاجزاء اي هم
الفاسقون في جميع الاجزاء إلا الجزاء التوبة وهذا مستلزم بنية على هذه الآية وهي ان جميع
الجلد ودي لقذف اذا تاب هل تقبل شهادته امر لا يعتد الشافعي تقبل للاطراف
الاستثناء إلى جميع الجمل الثلاثة لان الاصل عنده هو وعندنا لا تقبل للتوبة الواردة
بطريق التأبيد في علم قبول شهادة القاذف بين الحدود بين الاطراف الاستثناء إلى الجملة
الاخيرة خاصة كما هو الاصل عندي في الاستثناء الوارد عقيب الجمل المعطوفة حيث
يتصرف إلى الكل كقوله عبدي حر وامرأتي طالق إن دخلت الدار وكذا التعليق
بمشيئة الله تعالى كقوله عبدي حر وامرأتي طالق إن شاء الله يتصرف إليهما جميعا قلنا
إذا لا استثناء تغييرا بالاتفاق لحكم أول الكلام فلا يصار إليه ما أمكن لان الاصل
عدم التغيير فانصرف الاستثناء لهذا المعنى إلى الجملة الاخيرة خاصة تقليلا للتغيير
وليس من رفع الفسق قبول الشهادة الاترى إلى قيد الجلد لا تقبل شهادته بتأبيد
هذا المذهب الشديد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ إلى قوله إلا ان يصدقوا
فالاستثناء فيه يتصرف إلى الدية دون الكفارة بالاتفاق ولا ينبغي ان قال لعبده عتقت
الشرط لان الشرط وإن كان متأخرا صورة متقدم معنى لترتب المشروط على وجود
الشرط فجعلنا الشرط الوارد في الآخر راجعا إلى الكل رعاية للصورة والمعنى وكذا
التعليق لانه لا يكون إلا بالشرط هذا هو البرهان الساطع والدليل القاطع لوهم
الخصم وقد قال اصحابنا في الجواب عنه ما قلت والله الهادي للصواب إلى سبيل الرشاد
قوله واما بيان الصرورة اي بيان واقع في الصرورة قوله بقع صفة لما
قبله اي بيان واقع بغير ما وضع له والضمير في له للبيان وفي بعض النسخ بما لم يوضع
له ولا تفاوت قوله فصار بيانا اي صار تخصيص الاخبار لك بيانا لقد رتبه
الآن وهو الباقي بدلا له صدر الكلام لانه شرط كما في لا ازيد الا خمس السكوت فصار
خمس من هذا الوجه في معنى المنطوق قوله فجعل سكوت صاحب الشرع اعلم
البيان من هذا الوجه في معنى المنطوق قوله فجعل سكوت صاحب الشرع اعلم
ان حال الرسول عليه السلام بدل على حقيقة الامر إذا رآه من احد ولم ينكره ولم
يعبه لان المشروع عليه واجب لكونه متبوعا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب

لانه حرام وقوله عن التغيير يرتبط بقوله يجعل سكوت قوله وفي موضع الحاجة
إلى آخره يحمل انه إنما أورد هذا الكلام والله اعلم تأييدا وتأكيدا لما قبله اي السكوت في موضع
الحاجة إلى البيان بيان كسكوت الصحابة عن قيمة منفعة ولد المغرور رضا بيانا على ان لا
قيمة لمنفعة الولد ولا ضمان لها لان الاصل عدمه وفي دعوى الهدية المغرور من قبل
امرأة معتدة لا يحل لملك يمين ان نكاح قبل منه ثم تستحق ووطء جرى بالقيمة يوم الخصومة
باجماع الصحابة او بالنظر إلى الجانبين جانب الاب وجانب المدعي والباقي يعرف فيها بان
قلت فائدة قوله بقوله بدلالة الحال المسكوت وكلامنا في سكوت لا في الكلام قلت
اراد بالمسكوت الذي يصح منه الكلام اكثر سكوت وهو الذي ليس في لسانه آفة ولا في بنيته
طفولية وانما قلنا هذا لان سكوت الاخرس ليس ببيان لانه لا يكون إن سكوت البكر ليس ببيان
الحرسا هل ترى يحل رضا هاتي في النكاح كما يحل لها البكر الناطقة المسكلمة قوله ضرورة
دفع الغرور اي عن الناس مثل سكوت الشفيع اي سكوته يدل على اسقاط الشفعة ضرورة
دفع الغرور عن المشتري يتعمد على سكوته ويبني شأ ويغرس غرسا فلو لم يجعل السكوت بيانا
تضرر المشتري لانه ياخذ الشفيع بقيمة البناء والغرس اذا كانا مقلوعين إن شاء والا
يكلف المشتري الهدم والقلع والاضرار حرام باجماع وكذا سكوت المولى يدل
على الاذن إذا رآى عبده في المبايعة دفعا للغرور ولان الناس يغترون بسكوت المولى
ويعاملون مع العبد بغرور لو لم يجعل السكوت بيانا وقد يقر على العبد ديون لا يقدر
على اداءها وهو مفلس ولا يقدر الغرماء على بيعه لانه يحجر ويتضرر الغرماء جميعا وهو
لا يجوز قوله القول قوله في بيان المائة اي القول قول المقر في بيانها لانها جملة
والقول فيما أجمل إلى المجمل والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له الاترى إلى قوله له
على مائة وثوب ومائة وشاة او مائة وعبد فلنا هذا معطوف بالاجماع وهو ما اذا قال
لفلان علي احد وعشرون درهما او قال ثوبا او قال مائة وكلمة او اقر
مائة وثلثة ثياب او ثلثة اثواب او ثلثة شياه حيث يكون البيان في الثاني بيانا للاول بالاجماع فلما بطل
قوله ولا اصل معه يطرح ولا يقبل قلنا لا بد عليه بعمل هنا من اصل يخرج عن
حضيض التقليد إلى اوج علم الاستدلال وهو ان يحدث مميز المعطوف عليه والا كفا
بالبيان في المعطوف من غير ثابت عرفا وعقلا اما الاول فلان الرجل إذا قال لغيره مثلا هذا

بمائة وعشرة دراهم أو قال بمائة وعشرين درهما يكون المراد من المائة المذكورة
الدراهم بدون بيان المجمل بالإبقاء وأما الثاني فهو أن المعطوف عليه
بمنزلة شيء واحد من حيث لا وجود للعطف إلا بهما كأن المضاف مع المضاف إليه كذلك
من حيث لا وجود للإضافة إلا بهما والبيان في مضاف إليه بيان للمضاف المذكور في ذلك كما لو
رجال وأربعة أثواب فكان البيان في المعطوف بيان للمعطوف عليه لتنزل الجملة وهي الكثرة
بمنزلة شيء واحد غير أنا لم نجعل البيان في الثاني بيانا في الأول فيما قاس عليه الشافعي
رعاية لأصل الوضع في العطف وجعلنا وجود البيان في الثاني بيانا في الأول تخصوصا بما
يكثر لأن الكثرة مستفيضة للحقت الكثرة تكون أتم استماعا لأوذانا والأول كالمجمل
والموزون لا يتماثلان في الذمة في جميع المعاملات والثاني كالجمع لأن الجمع أكثر
بالذات من الواحد والتثنية لوضعه على الكثير كهؤلاء مائة وثلثمائة دراهم أو وثلاثة
أثواب أو ثلاث شياه على ما قاس عليه الشافعي فإنه ليس كثيرا استعمالا لكونه غير
ثابت في جميع المعاملات الأخرى أنه لا يثبت في الذمة قرضا ولا بيعا مما لا يثبت السلم
أو ما هو في معنى السلم كالبيع موصوفا بأجل وليس كثيرا أيضا ذاتا لكونه واحدا
فلما ثبت أنه لا كثرة فيه أصلا انعدم الحكم لانعدام العلة وهذا هو البيان الكائن والبرهان
الثاني للظاهر يختار الإنصاف المختبر عن الانتصاف قوله وذلك أي الكثرة فإنها أي

باب بيان التبديل والنسخ

قيل في الفرق بينهما إن الأول رفع الحكم بدليل والثاني تارة يكون بلا بدل كنسخ الحبس
وحرمة الخمر وتارة يكون ببدل كالنسخ إلى بيت المقدس وعين وأحسن ما قيل
في تعريفهما للنسخ هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي لا تقدير أو هما استمراره
لولاه بطريق التراخي والمراد من الحكم المحكوم لأن الحكم صفة تعالى القائمة بذاته أزلا
وأبدا لا يجوز انتهاؤه ثم اعلم أن النسخ جائز عقلا وشرعا خلافا لليهود لعنهم الله لهم
أن النسخ لو جاز لزم البداء والنسخ فصل لما يتبع وهو لا يجوز قلنا لا نسلم الملازمة
وفي إنما تثبت إذا كان الوقت واجبا كما إذا قال رجل لعبده إذا جاء غد فاسقني الخمر
ثم قال إذا جاء غد فلا تسقني إلى آخره أما إذا كان ثبوت الناسخ في وقت دون وقت المنسوخ
فلا يلزم ذلك بيان أن هذا أن شرع المنسوخات لمصلحة العباد والمصلحة تتبدل بأحوال

الأوقات ومثل هذا لا يكون بداء ولا ناسخا الا ترى أن الطبيب يأمر بشيء في وقت كان في
في وقت آخر لتبدل المصلحة فلا يشبه بداء ولا ناسخا فكذا فيما نحن فيه وإنما يقول من يقول
بالبداء عن جهله أو عناده فلا يلتفت على أنا نقول جواز النسخ بناء الإجماع والأخبار كان ثابتا
في شريعة آدم وبه حصل التسلسل ثم النسخ لا يختص لهم عن هذا وما روي عن موسى عليه
السلام أنه قال عند كونه أبدا ما ثبت السموات والأرض فلا يحتمل لهم به الثبوت بخبر في
كتابهم بالنص قوله بيان مدة الحكم إلى آخره أي النسخ بيان يختص لانتهاء مدة الحكم
الشرعي المطلق عن الوقت المعلوم انتهاؤه عند تعالى في حق الله تعالى تبديل في حقنا
بيان الأول أن الله تبارك وتعالى عالم بحقائق الأمور وجوهها وأعراضها كلياتها وأبعاضها
لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء وأظهر بالناسخ ما أراد كما أراد فصار
النسخ بيانا مختصا في حقه وبيان الثاني الحكم لما كان مطلقا عن الوقت ثم ورد النسخ صار
النسخ تبديلا في حقنا لأن الأصل في كل ثابت دوامه وهذا لأن العدم يعارض المزيل
والأصل عدم المعارض فيكون الدوام هو الأصل في كل ثابت قوله وهو كالقتل
أي النسخ كالقتل في أن القتل بيان محض في حق الشارع لانتهاء الحجة لأن المقتول لم يثبت
بأجل لا أجل له سوى هذا على ما قال تعالى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
شبه بالحي القاتل إياه في تحقيقه أنه لو لم أقتل لبقي حيا والمراد من الأخذ عنه فواخذ بزعمه
في العمد وبالدية في الخطأ قوله ويحال النسخ إلى آخره اعلم أن الكلام هنا في
أربعة أشياء في بيان نفس النسخ وقدره ويحله وشرطه والناسخ والمنسوخ والكل مبني
على شيء واحد اعلم أن محل النسخ حكم يحتمل الوجود والعدم مطلق عن الوقت والأبد وهذا
كالعبادات المفروضة فإنه لو قال الشارع جعلت وقت الظهر سببا لوجوب صلاة
الظهر إلى وقت كذا لكان صحيحا وكذا لو قال جعلت شهود الشهر سببا لوجوب
الصوم إلى وقت كذا وإنما أجزنا بقولنا يحتمل الوجود والعدم عما لا يحتمل الوجود
والعدم وهو أما واجب الوجود لذاته وهو الذي يلزم من فرض عدمه محال فلا يجوز
النسخ أو ممتنع الوجود لذاته كالضدية والشريك لله تعالى وهو الذي يلزم من فرض
وجوده محال فلا يجوز النسخ أيضا وكذا كل ما ثبت بحجة العقل لا يجوز فيه النسخ
لبقاء مدلوله وإنما أجزنا بقولنا مطلق عن الوقت عما هو موقت كما قال الشارع

مثلاً افعل كذا الى وقت كذا فلا يجوز النسخ فيه قبل ذلك الوقت للزوم البداء والبداء لا يجوز على الله تعالى لاستبعاد عليه سابقة لجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً واما اجترازنا بقولنا مطلق عن الامر عما هو مؤقت فلا يجوز فيه النسخ للزوم البداء ثم المؤقت على قسمين ما هو ثابت نصاً كقوله تعالى خالدين فيها ابداً وما هو ثابت دلالة كالشرائع التي نقص على قرارها رسول الله عليه السلام وهذا لان النسخ لا يجوز الا بالوحي ولا وحي بعد النبي فلا يجوز النسخ

ثم اعلم ان النسخ جائز في الامر والنهي باجماع المسلمين اما في الاخبار هل يجوز فيه تفصيل فان كان الاخبار في حكم شرعي مطلق بعض النسخ فيه بان ورد الخبر على شيء مطلقاً غير مقيد وان كان في حكم شرعي مؤقت ومؤبد فلا يجوز النسخ بان قال الشارع مثلاً هذا الشيء حلال الى وقت كذا او ابداً ثم ورد النسخ قبل مضي المدة فلا يجوز للزوم البداء وان كان في غير حكم شرعي فلا يصح النسخ للزوم الكذب كما اذا اخبر الشارع مثلاً ان المؤمنين يدخلون الجنة والكافرين النار فلا يجوز النسخ فيه اصلاً لوله

او دلالة عطف على قوله نصاً قوله والشرط التمكن من فعل القلبي في شرط صحة النسخ التمكن من اعتقاد القلب لا التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة فعندهم ان المقصود من الامر والنهي الفعل وقبل التمكن من الفعل لا يرد النسخ يكون بداء فلا يجوز فلنا لا نسلم ان المقصود مما قلتم بل المقصود الابتلاء والابتلاء تارة يكون بالاعتقاد والفعل وتارة بالاعتقاد لا الفعل والاعتقاد وهو عزيمة القلب على شيء هو الاصل لتوقف الفعل في كونه فرضاً على العزيمة دون العكس فلا يلزم البداء الا ترى انا استدللنا بالاعتقاد على الحقيقة المتشابه والمجمل قبل البيان دون الفعل على انا نقول ان النبي عليه السلام امر عشرين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الا خمس صلوات فلم يكن متمكناً الا من عقد القلب ولا يمتنع اذن لما قالوا قوله ولا خلاف بين الجمهور الى آخره اعلم ان القياس لا يجوز ان يكون ناسخاً عند الجمهور خلافاً لابن سريج هذا لشافعية وحجة قول الجمهور ان القياس ادنى من الكتاب والسنة فلا يصلح ان يكون الادنى رافعاً للاعلى لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها وقد قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ومسرج

بالتحريك

بالتحريك المهملة والجيم على وزن تصغير فلس قوله وكذا الاجماع اي لا يصلح ان يكون ناسخاً لانه لو جاز النسخ به لا خلو اما ان يكون في زمن النبي عليه السلام او بعده وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يعقد الاجماع وراء النبي تحالف للاجماع فاذا وجد منه البيان يكون ذلك نصاً منه فيكون النسخ حينئذ بالنص لا بالاجماع واما الثاني فلانه يلزم منه الجهل والكذب في خبر الله تعالى لا يجوز قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر واما له لحافظون واما قد يقع عند اكثرهم اجابة لما ذكر قول بعض مشايخنا المتأخرين فان عند محمد نسخ الكتاب والسنة بالاجماع لان الاجماع قطعي كما وجه قوله العاشر مر ولان الاجماع عبارة عن اجماع الامة والكتاب بالرأي نهاية وثبت الجنس او الفرع لان الفعل متوقف فيها لكون ذلك من المعدلات قوله واما تجوز النسخ الى آخره لما ثبت ان القياس والاجماع لا يجوز ان يكونا ناسخين من بين سائر الحجج شرع في بيان الناسخ وهو على اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب عندنا وعند الشافعي لا يجوز الكتاب بالسنة وبالعكس لقوله تعالى قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة بوحي ان لا يجوز ان يكون الوحي الا كتاباً منزلاً وقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بمثل للكتاب وقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه ولانا لما ابنى قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب تبياناً لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب تبياناً لحكمها لا ارتفاعاً ولانه لو جاز نسخ احدهما بالاخر يكون سبباً للطعن بان يقال لما يقول الرسول يكذبه الله تعالى وبالعكس فلا يجوز قلنا لا نسلم ان الآية الاولى تنفي نسخ الكتاب بالسنة بل تحتمله بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الى فيكون نسخ الكتاب بالسنة نسخاً بالوحي لا بالهوى من تلقاء النفس والمنفي هو لا نسلم ان المماثلة او المساواة بوحي مثله لم لا يجوز بوحي غير مثله وقد قيل في الجواب عن الحديث انه لا يكاد يصح لانه تعالى امر ما ألزمنا اتباع رسوله بدون قبول العرض على كتاب الله تعالى قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا والحديث يلزمنا اتباعه بقبل العرض فيكون مخالفاً للكتاب فلا يصح ولئن صح فالمراد به اخبار الآحاد لانا هو المسموع من رسول الله صلى الله عليه

ولا نا هو كالمسموع منه كالمشافهة بدليل قوله إذا رويتُ ولم يقل إذا سمعتم مني والخوارج
عن الآية الآخرة ان النسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب السنة
بيانا لانتهاء حكم ثبت بالسنة ولا معنى لما قال انه يكون سببا للطعن لانه يصح نسخ الكتاب
بالكتاب بالاتفاق ولم يقل احد من المسلمين انه يصير سببا للطعن بان قال ان الكتاب
مكذب للاول وكذا يصح نسخ السنة بالسنة ولم يصر سببا للطعن بالاتفاق هذا
لابطاله من مذهب الخصم اما الدليل لاثبات مذهبنا فالنقل والعقل اما النقل فقوله عليه
السلام لا وصية لوارث نسخ قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين فانسخت فرضية الوصية بالحديث وقول ابن عمر
وعائشة رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام لم يمت حتى نسخ الله تعالى له من النساء
ما شاء فيكون نسخا بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد والناسخ ليس بالكتاب فيتعين
السنة فان قلت لا نسلم ان آية الوصية للوالدين انسخت بالسنة بل بآية المواريث
قلت لانا بينا في ثبوت الارث ثبوت الوصية فلا يستلزم الميراث نفي الوصية على انه يمكن
ان يقال الارث قبل وصية تكرة بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين فلا يحلو اما ان
يراد من الوصية المنكرة الوصية المعرفة او غيرها فان كان الاول يكون ذكر المنكرة
مقررا للمعرفة لانا بينا انها وان كان الثاني فلا يلزم من ترتب الارث على المنكرة عدم ترتبه
على المعرفة فيكون الارث مرتبا على المعرفة والمنكرة جميعا عملا بالمتيقن والمظنون فلا
تكون آية المواريث ناسخة جديدا لان الوصية للوالدين انسخت بالسنة فتعين
الدليل الثاني لنسخ السنة بالكتاب ما صح ان رسول الله عليه السلام قرر شاهد اليهود
أن يرد عليهم من جاءهم من نسائهم فسلمه قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
الى الكفار ولا الصلوة الى بيت المقدس كانت بالسنة فنسخت بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام ونظير نسخ الكتاب بالكتاب قوله تعالى فاقعدوا مع
تعالى فاقتلوا المشركين ونظير نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها واما الفعل فهو أن السنخ عبارة عن بيان انتهاء مدة
الحكم وهذا المعنى يحصل في كل القبور يجوز النسخ في الكل ولا ينكر بيان الله تعالى
ما أجرى على لسان رسوله او بيان رسوله ما أنزله تعالى بكتابه على أنا نقول للخصم اذا

قال الرسول هذا الحكم من الكتاب فخ ولم يقل من الكتاب شيئا اكتفى بقوله خبر أم لا
فان قلت أقبل فقد ترك مذهبك وان قلت لا أقبل فقد خلعت ربقة الاسلام عن
عنقك ونعوذ بالله عن ذلك الهادي قوله ويجوز نسخ التلاوة الى آخره اعلم
ان اقسام المنسوخ اربعة نسخ التلاوة والحكم ونسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم
دون التلاوة ونسخ وصف الحكم اما الاول فنحو صحف ابراهيم ومن قبله من الرسل
وقد صارت منسوخة بحيث لم يبق لها اثر وذلك بطريقين ضرب الله حفظها عن القلوب
ومحوها بالعمل بخلافها ومثل هذا كان جابر الى القرآن الا الآية للرجم بعد وفاته عليه
السلام ليلا يلزم الكذب في خبر الله تعالى انا نحن نزلنا عليك الذكر وانا له
لحافظون والقسم الثاني والثالث جائز عندنا خلافا للبعض لهما ان المقصود من
النظم الحكم فلا يجوز بقاء التلاوة بلا حكم وكذا الاثبت الحكم بلا سبب فلا يبقى بدون
السبب ولنا ان الجنس والابد ثابت بالسنة في الروايتين كان مشروعا نظم به القرآن
فترتفع بالجلد والرجم وكذا الاعتداد بالحول في عدة الوفاة كان مشروعا بقوله
تعالى متاعا الى الحول غير اخراج ثم انسخ فلم يبق الا التلاوة ولا نسلم ان المقصود
من النظم الحكم الثابت لغة فقط فان لكل حكمان احدهما غير الحكم الثابت لغة جواز
الصلوة به والاعجاز فلا يلزم من انتفاء حكم ثابت لغة انتفاؤها فلا يلزم انتفا
المقصود من النظم جديد لبقاء الحكم وفي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخ تلاوة متتابعات وبقي حكمه وهذا لان قراءته
كانت مشهورة في السلف الى زمن الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه وان
مشهود عدل ثقة لا وجه للتقدح فيه حتى لم الاثبات الحكم اذ لا يمكن اثبات
التلاوة مع صرف قلوب سائر الصحابة عن حفظها وقولهم لا يبقى الحكم بدون السبب
غير مسلم لان بقاء الحكم مستغن عن بقاء السبب على ما عرف قوله والزيادة
على النص نسخ عندنا هذا هو القسم الرابع من اقسام المنسوخ للشافعي ان النسخ بيان
انتهاء المدة ولا يحصل ذلك هنا لان بالزيادة يتقرر أصل المشروع على ما كان
فلا يتبين فلا يكون نسخا ولنا ان ما قلت صورة وانما المراد من النسخ هنا ما هو
النسخ معنى وهو حاصل هنا بيانه ان بالزيادة يصير أصل المشروع بعضا وما

للبعض حكم الوجود الاترى ان الزكاة من الحر لا يكون لها حكم وجود الزكاة وكذا الاكرام
لبعض المطعم حكم الكل حتى لا يمنع جواز التيمم فلما صار اصل المشروع بعد الزيادة عليه
بعضا ثبت لهن الكل الى البعض وليس معنى النسخ الا التبديل فحصل النسخ قوله فيما
يحب لله تعالى عاقد به لان ما وجب حقا للعبد يتكون فيه للبعض حكم الوجود حتى ان
المديون اذا ادى بعض ما عليه يكون محسنا قوله ولهذا لم يجعل الى آخره هذا يصلح
لقوله الزيادة على النص سنة عندنا يائه ان الزيادة مما كانت نسخا لم يجعل علما زيادة الفائحة
وكما في التصلي عقد الواجد وهو قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لان النسخ لا
يجوز بخبر الواحد ولهذا ذا لهذا على قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن كلا يلزم النسخ قوله
وابوا اني لم يقبلوا وهذا ايضا عطفا على قوله لم يجعل اعلم ان زيادة النفي على
الواجد وهو قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب تعريف عام لا يجوز لان الثابت
بهذا الكتاب هو الجلد بالآية فاذا زيد عليه النفي يلزم النسخ بما قلنا فلا يجوز النسخ بخبر
الواحد وانما قيد بقوله بجلد اجتراز ان النفي زيادة سياحة اذ هو جواز الاتي بما
روي ان عمر رضي الله عنه سمع ليلة في المدينة قائلة هل من سبيل الى خمر لاشربها
ام هل سبيل الى نصر بن حجاج فسأل عنه فقيل انه رجل صبيح ملتح تفتن به النساء
فنفاه عمر من المدينة وما ذاك الا بطريق السياسة لان صباحة الوجه لا توجب التعزيب
حدا بالاجماع قوله وزيادة الطهارة اي ابو زيادة الطهارة بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام الطواف بالبيت صلوة غير انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير
النسخ وكذا ابو زيادة قيد الايمان في كفارة الظهار واليمين لهذا المعنى بخلاف كفارة
القتل فان قيد الايمان فيه منصوص غير انه هاهنا لما ونشر افقوله بخبر الواحد
برفع اي قوله زيادة النفي وزيادة الطهارة اي ابي لما وزيادة الايمان في كفارة الظهار
واليمين بالقياس على كفارة القتل بان يقال ههنا كفارة وثمة كفارة فتقاس هذه على
تلك ويجوز ان يتعلق قوله بخبر الواحد بقوله وزيادة صفة الايمان ايضا لما روي ان
رضي الله عنه ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام برقبة سوداء وقال علي عتق رقبة افتجزيني
هذه فامتحنها بالايمان فوجدها مؤمنة فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة فتثبت
بالايمان يدل على شرط قبل الايمان قوله والذي يتصل بالنص افعال رسول

الله واما قال يتصل سماع الى انحطاط رتبته فيعلم عليه السلام عن قوله والمباح ما تخير
فيه العاقل بين التحصيل والترك شرعا والمسحت هو المندوب وهو ما في فعله ثواب
وليس في تركه عقاب والفرق بين الزلة والمعصية ان الزلة فعل محرم وقع لا عن
قصد اليه والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه وهذا لان الزلة اجتث من زل في
الطين وليس بقصد القائل الى الزلل فيه بل الى الشيء الطريق وانما يحصل الزلل في
الطين لا عن اختيار ثم اعلم ان العلماء اختلفوا انما صدر عنه من الاتيان اذا لم يكن عن
سهو وانما دل عليه الانسان كالاكل وغيره ولم يعلم على اي جهة فعله ما موجب ان
في حق امته قالت الواقفية موجبه الوقف عملا واعتقادا الاندليل لاحتمال الامور اشتى
وقال بعضهم الوجوب لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى
فاتبعوني يحببكم الله وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وقوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر يستعمل
القول والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد التمس وقال الكرخي من
اصحابنا العراقيين حكمه الاباحة لقيام الدليل الابد ليل على الوجوب والندب فاذا وجد
الدليل لا يلزمنا المتابعة الابدليل المشاركة لاختصاصه عليه السلام باشياء في الوالصال
كصلاة الليل وفي المباح كحل الزيادة على الاربع وقال الجصاص وهو من اصحابنا العراقيين
ايضا حكمه الاباحة لانه يتعين بكونه معصوما عن الحرام الابدليل على الوجوب او الندب
فاذا دل الدليل يلزمنا اتباعه على ذلك الوصف الا اذا دل دليل الخصوص هذا لان
الاتباع اصل للآيات الموجبة للاتباع والخصوص يعارض عارضا فحاذرا
وقال مشايخ سمرقند حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا اعتقادا لكي يعتقد على الاتيان هو
ان ما اراد الله منه فهو حق وهذا لان الاتباع اصل بالمتابعة اصل بالمتابعة عبارة ان اتحاد
المخصوص ثبت فلما كان كذلك فلما لم يلزم الوجوب عملا لانه ان كان واجبا في الواقع فقد
اسقط عن نفسه الاثم والعقاب وان كان مندوبا فقد اجزل الثواب ففيه خروج
عن العهدة لا يلزم ثواب ولم يقل بالوجوب اعتقادا اعتقادا لئلا يلزم اعتقاد ما ليس بواجب
واجبا وما ليس بصحيح صحيحا وهو لا يجوز قوله ولا حاجة الى الاتيان بيان انه
زلة اما من الفاعل كقول موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان

أو من الله تعالى كقوله تعالى فبعضي آدم ربه فإن قلت سلمنا فرق بين الزلة والمعصية لهذه الآية لكن أورد عليها نظيرة الزلة فلت نعم لو أريد بها المعصية وذلك ممنوع وإنما المراد من المعصية الزلة مجازا الا ترى الى قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما قوله ومما يتصل بالشبه الى آخره اعلم ان العمل الاجتهادي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما لم يوح اليه من الاحكام الشرعية هل هو جائز أم لا قال بعضهم بعدم الجواز لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم بالجواز لقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وهو يشمل النبي وغيره بل النبي أولى بهذا الوصف والصحيح ما ذكره المدقق وهو العمل بالرأي بعد انتظار الوحي واياس عنه وهذا لان الوحي اذا ظهر أولى من الظرف والعمل بالاقوى هو الاولى بيانه ان النبي عليه السلام جوز بعضهم الخطأ عليه وان كان لا يجوز القرار على الخطأ عليه عند الكل فيكون العمل بالرأي عملا بالهوى لان المراد من الهوى هوى النفس الامارة بالسوء والعمل بالرأي بالنظر في طرق الاحكام عملا بالاعتبار المنصوص عليه لي من ذلك قوله فكان لا يقر على الخطأ بفتح القاف أي لا يقرر وفيه اشارة الى جواز الخطأ على النبي عليه السلام علما هو مذهب البعض والدليل عليه ما شاورا النبي عليه السلام في مفاداة اسارى بدر أبا بكر وعمر رضي الله عنهما فعمل برأي أبي بكر وكان رأيه هو فعوتب بقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وجواز الخطأ بالمال وفساده من أمور الشرع غير ان القرار على شيء مما شاء يدل على كونه صوابا لانه عليه السلام من الله تعالى بمنزلة لي من أصحابي النبي عليه السلام فلا يجوز تقرير الله اياه على خطأ كما لا يجوز تقرير النبي أصحابه على الخطأ اذا علم عنده قوله وهو نظير الالهام أي عمل النبي بالاجتهاد وقرار على شيء مما يتلى به كالالهام من حيث انه يكون دليل الصواب في حقه وان لم يكن في حق غيره كان الالهام حجة قاطعة في حقه دون غيره قبل الالهام ما يخلق الله تعالى في قلب العامل من العلم الضروري الداعي الى العمل المرغوب فيه قوله وشاع يتصل بسنة نبينا شرائع من قبلنا شرائع جمع شريعة وهي ما بين الله تعالى لعباده من غير انكار اعلم ان شريعة من قبلنا هل تلزمنا ام لا فيه اختلاف قال بعضهم تلزمنا

بقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ولان التأييد هو الاصل والتوقيف انما يكون بالنص عليه وقال بعضهم لا يلزمنا الا ما يحتمل التوقيف والاتباع لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال بعضهم تلزمنا على انه شرع من قبلنا بقوله تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وما نقلوه اذ لا وحي هذا كالمأخوذ به عن ما كان في الوحي ولا يقال انه مما كان الوحي جاء ما ثبت بالكتاب بالوحي نعم قد يقال مجازا بانه ما كان والقول الصحيح ان ما ثبت من شرائع من قبل نبينا بيان الله تعالى في كتابه أو بيان رسوله بلزمنا على انه شرع نبينا لا ما ثبت بيان أهل الكتاب أو بهتهم المسلمين من كتبهم لثبوت تحريف كتابهم بالنص قال تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه وانما قلنا انها لزمتنا على انها شرع نبينا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والجواب عن الآية الاولى ان الهدى وان كان يشمل الايمان والشرائع فأريد به الذين وفقنا بين الايمان المختار ضمنا دون الاول الاجمالي بالانبياء في شرعهم لا يمكن لاحد فيها وانما يمكن في الذين لا واجد قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام والجواب عن المعقول قوله لا نسلم ان التأييد هو الاصل ولئن سلمنا ان التأييد هو الاصل لكن لا نسلم ان الباقي والجواب عن قوله تعالى ملة ابراهيم ان المراد من الملة الدين لانها واحد في اللغة قوله أن ما فرض الله تعالى بالقاب وفي بعض النسخ بالنون ولها وجه بينها اني من الشرائع قوله وما يقع به حكم باب لسنته فصل متابعة اصحاب النبي عليه السلام اعلم ان تقليد الصحابي واجب عند أبي سعيد البردعي يترك به القياس وعند الكرخي لا يجوز تقليده الا بما لا يدرك بالقياس وعند الشافعي لا يقلد أحد منهم وعن الشيخ ابي منصور الماتريدي من اصحابنا ان تقليد الصحابي يجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يخالفه صحابي آخر واذا خالفه فالاكثر يرجح احد القولين بدليل وهو الاصح وقال بعضهم يجب تقليد الخلفاء الراشدين لقوله البردعي عن قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما كما قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واجمع الشيخ ابو الحسن بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى شريح اقض بكتاب الله تعالى فان لم تجد في كتاب الله فبسنة رسول الله فان لم تجد في سنة رسول الله فاجتهد برأيك ولم يقل برأي لا انه يقلد فيها لا يدرك بالقياس لان

اي بقاء الامر

الظاهر انه لم يقل الأعمش حدثت عنده لصيانته عن الخرّاب وجه قول الشافعي تدرج
هنا واخرج ابو منصور بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى والسابقون
الأولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وجه
الاستدلال ان تابع اشتق المدح باتباع الصحابي وفيه اشارة الى ان تقليد الصحابي
واجب لانه لو لم يكن رأي الصحابي حقا وصوابا لما كان المتبع مستحقا للمدح لكن
هذا اذا بلغ درجة الفتوى لانه لو لم يكن كذلك لا يجب تقليده لانه غير معصوم عن الغلط
وكذا لا يقلد اذا خالفه صحابي آخر لانه كما يستحق المدح باتباع صحابي يستحق الذم
بمخالفة صحابي آخر فيتساقطان فيسقط الاتباع واما السنة فحديث الاقتداء اولا
المعقول فوجوه القياس عمل بالرأي وفيه احتمال الخطأ ورأي الصحابي ان كان
يحتمل الخطأ لكن غلبة الصواب لبعدهم بفهومهم في امور الدين ومشاهدتهم احوال
التنزيل واسبابه ولان الظاهر انه يشاور الصحابة اذ الموحد يتم بعد ذلك اذا لم
يظهر الخلاف فالظاهر هو الاجماع فيقلد عملا بالغالب لانه كالمتيقن ووجه القول
الآخر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
قوله قال ابو سعيد هو ابو سعيد احمد بن الحسين الترجمي تلميذ الى
علي الدقاق الرازي صاحب كتاب الخصر وهو تلميذ موسى بن نصر الرازي وهو تلميذ محمد
ابن الحسن الشيباني رضي الله عنهم والشيخ ابو الحسن الكرخي تلميذ البردعي وسمع
بعض اساتذتي بخارا يقول ان الحلوائيين كانوا يقولون للشيخ ابي الحسن ابو الحسن
لحسنه فرأوا في المنام النبي عليه السلام فقال عليه السلام سموه فان الملائكة
يسمونه هم قالوا عند ذكر الشيخ ابو الحسن قوله تقليد الصحابي التقليد
متابعة الشخص غيره من غير استدلال وكأنه يفعل ما يفعله غيره او يقوله فالاداة
في قوله قوله لاجماعهم لاجماع اي من النبي عليه السلام قوله ولفضل
اصابتهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل وعرفوا اسبابه وبذلوا النفوس في دين الله
على بصيرة مدحوا بقوله عليه السلام خير الناس قرني الذي انا فيهم قوله تقديم
رأيه اي رأي الصحابي قوله فيما لا يدرك بالقياس موهوم المقدرات لان العقل
لا اهتداء له فيها وهل كانوا اول الخمس ثلثة ايام او اكثر عشرة ايام قوله

وهل الحلان الآخر اي هل الحلاف في تعليل الصحابي فيما ثبت عنه وفي اثبت حلاف
غيره او سكوت غيره مسلما فانه اذا ثبت الحلاف يرجح اهل القولين على الآخر والاجماع التقليد
بالاتفاق واذا ثبت السكوت من غير تتبع فعلى الاجماع فيجيء التقليد بالاجماع قوله
اذا اختلفوا اي بين كما اذا مات المكاتب عن وفاء قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما
يموت حرا وهو من هب علينا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه يموت عبدا وهو مذهب
الشافعي ورجح علماؤنا قولها بان موت احد المتعاقدين لا يبطل الكتابة فكذا موت الآخر
اعني ان موت المولى لا يبطلها فكذا موت المكاتب والجامع حاجة العبد الى حرجه نفسه
وولده كي يصيروا اهلا للولايات قوله ولا يسقط البعض ببعض اي لا يسقط
رأي البعض برأي البعض بل يرجح كما قلنا قوله واما التابعي فان رأيهم اي ان
رأي التابعي الصحابة يجوز تقليده عند بعض مشايخنا لانهم لما سوغوا رأيه فيما
بينهم صاروا كواحد منهم خلافا للبعض لانه لا يحتمل رأيه التوقيف والسماع من رسول الله
صلى الله عليه وسلم فبقي رأيه ورأي غيره سواء فلا يقلد ولانه لم يوجد الامر بالاقتداء بالتابعين
وما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه اذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم واذا اجتمع التابعون
رأيهم يحقق هذا وانما قال هذا لانه كان منهم لان التابعي من ادرك من المسلمين
الصحابة وهو قول من ادرك من الصحابة انس بن مالك وعبد الله بن ابي اوفى وعبد الله
ابن جزء الزبيدي وابا الطفيل وغيرهم رضي الله عنهم قوله لثمانين سنة من الهجرة
وعاش سبعين سنة ونوفى المائة وخمسين سنة وما روي عن ابي حنيفة لا يثبت اما
الصحابة في الاشعار لان ابراهيم النخعي كان يكرهه وهو من ادرك عصر الصحابة فلا
يثبت اما عنهم بدون قوله فانه يحقق الاول وهو جواز تقليد التابعي مثال من اجمعة
التابعين في الفتوى الصحابة ما خالف مسروق في الذريعة الولد لابن عباس بالجاب ذمة
شاة فرجع ابن عباس الى قوله عن ايجاب ذمة بذمة وكذا خالف شريح عليا حيث رد شهادة
الحسن لعلي رضي الله عنهما ثم اعلم انه انما قيد بعدم اجماعهم لان التابعي الصحابة في الفتوى
لانه اذا لم يكن اهلا للفتوى حين ادرك الصحابة لا يجوز تقليده بالاتفاق

باب الاجماع

هو في اللغة عبارة عن العزم التام يقال اجمع رأيه على كذا اذا ثبت ذلك الشيء برأيه

ذكر في الاصول

حرمنا في الاصطلاح يراد به اجماع الامة على شيء ثم انما امة لانه لا بد لك من ان تعرف هنا اربعة اشياء اركان الاجماع وشرطه وسببه وحكمه اما الاول فهو عبارة عن عزمة ورخصة اما العزيمة فاتفاق الكل نصا على شيء او فعلا كما اذا شرع اهل الاجماع بالاتفاق في البيع او المضاربة واما الرخصة فتخصيص البعض وسكوت البعض او شروع البعض في الفعل وسكوت الباقي قيل لا يثبت الاجماع بالسكوت لجواز ان يكون السكوت لعارض من الخوف او الخجل او التردد او غير ذلك والحق ان الغالب في كل عصر والمعتاد فيهم قولهم بكل قول والسكوت من العصار وبعد مضي مدة التامل وهي ثلثة ايام يكون السكوت كالتصريح على الاتفاق لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان فلو كان على خلاف ما نص البعض او فعل لما جاز السكوت للبعض الاخر لوجود العدالة المانعة عن السكوت عن الحق وكلمة في للعدد وما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قيل له ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال هبته وردته فلا يكاد يصح لان عمر رضي الله عنه كان سلس القياد في امر الحق على انه كان يقول له غض من جناحك اي تواضع وهذا مثل يضرب في قرب شبه الشيء بالشيء والشنشنة الخلق والخزم اسم رجل واول من قاله ابو اخزم وقد قاله حين وثب عليه ابنا اخزم فادموه اي اسالا دمه في العقوق كاخزم واما الثاني فهو شرط الاجماع فنقول ان انقراض العصر بان يموتوا اجماع لك هل هو شرط لصحة الاجماع ام لا فعندنا الشافعي شرط لاجماع الرجوع وعندنا لا يعدم فضل لدليل الموجبة لصحة الاجماع يتأتى لانقراض وعدمه ولانه لما وجد الاجماع من اهل العدالة والاجتهاد لا يجوز للبعض الرجوع عن ذلك لانه حين ثبت صار كالثابت بالنص فخلاف ما ثبت بالنص حرام فكذا خلاف ما ثبت بالاجماع يؤيده قوله عليه السلام من شذ شذ في النار وهنا شرائط اخرى متفق عليها وهي شرائط الاهلية وهي العقل والبلوغ والاسلام والعدالة والكينونة من اهل الاجتهاد ومن اهل السنة والجماعة وانما شرطنا هذه الشرائط لان الاجماع بيان عن اجماع الاراء ولا رأي للمجنون اصلا ولا للصبي كاملا واهل الكفر وان كانوا اهل رأي لم يعتبر رأيهم للثبوت حجية الاجماع كرامة لهذه الامة الاترى الى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى الاية كيف سوى بين مشاقة الرسول وبين اتباع

غير

غير سبيل المؤمنين والفاسق متهم فلا يعتبر رأيه ولا يعتبر رأي من لم يبلغ حد الاجتهاد من طلبة العلم كرأي العوام لعدم التمييز بين وصف ينظر به الحكم في المنصوص عليه وبين غيره وكذا لا يعتبر رأي المتكلم والمحدث لانه لا بصر لهما في وجوه الرأي والمقاييس الشرعية وانما شرطنا كونه سنيا لثبوت الاجماع بطريق الكرامة الاترى ان اجماع اليهود او النصارى ليس بحجة ولا كرامة لاهل الهوى والبدع فلا يعتبر اجماعهم واما الثالث وهو سبب الاجماع فقد يكون لوقيام من الكتاب والسنة كالاجماع على حرمة الامهات والبنات سببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وكالاجماع على عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض سببه السنة المروية وهي انه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض وقد يكون مستندا من الكتاب والسنة كالاجماع على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وسببه ما روي ان امراة اتت بولد لستة اشهر فاراد عمر رضي الله عنه الحد عليها فقال معاذ رضي الله عنه اما سمعت قول الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا والوالدات يرضعن اولادهن حولين فلم يبق الا ستة اشهر اي لم يبق بعد ما رفعت مدة الرضاع سنتين فدرا عمر رضي الله عنه الحد فانعقد الاجماع على ان ستة اشهر ادنى مدة الحمل وكالاجماع على خلافة ابي بكر وسببه ما روي ان عمر رضي الله عنه قال ان رسول الله اختار ابا بكر لامر ديننا فكيف لا نرضى به لامر دنيانا فاجتمعوا على خلافته وقيل قد يصح الاجماع من غير ان يكون مبنيا على الكتاب والسنة لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما الرابع وهو حكم اجماع هذه الامة فوجوب الحكم قطعا ونفيا كما لهم خلافا للظاهر وقوم من لا مبالاة بهم ان الاجماع اجماع الاراء وكل واحد قبل الاجماع محتمل للغلط فكذا بعده فلا يوجب القطع كالعيان اذا اجتمعوا لا يعد واجتهم منهم مصيرا بعد الاجماع كما قبله واما الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ولولا ان سبيلهم حق وصوابا لما كان اتباع غير سبيلهم مشاقة الرسول الى استحقاق الوعيد فان قلت الشرط لاستحقاق الوعيد مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فلا يوجد بوجود احدهما المشروط قلت لا نسلم ان

مده

الشرط وجودها معا بل وجود احدهما كاف بدليل ان من شاق الرسول يستحق ذلك الوعيد بالاجماع فكذا اذا اتبع غير سبيل المؤمنين وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما تليق بالصواب وانما استدل فقهاؤنا على ان الاجماع حجة بقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح وتمامه مفوض الى محله اذا اجتمع مع الآحاد فكما في المشروع لا يسمع الشاهد شهادة الواحد فيسمعه اذا انضم مع الآخر

قوله قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لانه الاصول الى البدل الخ اقول وجوه التأويل لا تقبل على مساق الترتيل وقد اتى عليهم الرسول فلما هذا ضعيف لانه لا يأتي بمزاعمهم عزان غيرهم وكما اتى عليهم الرسول عليه السلام اتى على من بعدهم بقوله خير القرون قرني الذين انا فيهم الحديث **قوله** لا اجماع الا لاهل المدينة لانهم اهل حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم قال انا المدينة حتى الخبث كما تنفي الكير خبث الحديد وهذا قول مالك وقال بعضهم لا اجماع الا بعترة الرسول وعترة الرجل رهطه الادنون لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله تعالى وعترتي ان تمسكتم بهما لم تضلوا **قوله** والصحيح ان اجماع كل عصر من اهل الحل والعقد حجة لان الدلائل الموجبة للاجماع لا تخصص بقوم دون قوم كقوله تعالى كنتم خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقد مر بيانه **قوله** ولا عبرة لبقية العلماء الى آخره لان كل الامة مراد به الاجماع لانه لا اعتبار لاجماع اهل الكفر وهم اكثر من المسلمين ولا اعتبار لاجماع اهل الهوى والفسق والصبيان والنوام لما قلنا فلما صار كذلك قلنا لا عبرة للقلة والكثرة بعد ذلك لان العام اذا اريد به الخصوص جاز ان يراد به الاكثر كذلك هاهنا ويراد به اخص الخصوص للتيقن به لكن هذا اذا لم تظهر ممن له اهلية الاجماع خلاف فاذا ظهر الخلاف لا ينعقد الاجماع ولم يشترط الثبات الى حين الموت لما بينا في شرط الاجماع **قوله** ولا عبرة لعقد اهل الهوى فيما ينسبونه الى الهوى لكونهم متهمين وهذا كخلاف الروافض في خلافة ابي بكر رضي الله عنه وخلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه الخ اقول ما في غير ما ينسبونه الى الهوى لكون خلافهم معتبرا اذا لم يكفروا بما لا تعلق للهوى

أو بشعهما **قوله** ولا اجماع الغير من لا رأي لهم لعدم بصيرتهم في باب الاجماع وهم كالعامة وطلبة العلم الذين لم يبلغوا درجة الفتوى **قوله** الا اجماعا يستغني عن الرأي اي يعتبر جلالهم فيما لا يحتاج الى الرأي كالمقادير مثلا **قوله** لان السكوت في الدلالة له كلي التقدير دون النفي بيانه ان الاجماع اذا حصل بتنصيص البعض وسكوت البعض يكون دلالة السكوت من الساكت على حقية الاجماع دون التنصيص من الساكت وهذا ظاهر فلما كان كذلك صار الاجماع بهذا الطريق دون الاجماع بنص الكل **قوله** ثم اجماع من بعدنا الخ بقوله عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب غير ان اجماع من بعدنا الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبق معتبر على اجماع منهم على حكم ظهر فيه خلاف من سبق للاتفاق على صحة الاجماع الاول دون الثاني ثم اعلم ان النص كلف بي نصح وقوله لم يظهر فيه قول من سبقهم خالف وبان اتى موخالف فلعله كان في الاصل مخالف بحكم الضارعة على ان عدم المخالفة صحتهم الكلية اي والجال ان ذلك القول من سبق مخالف قول بعض من سبق ولو قيل خلاف بكان له وجه ايضا **قوله** بي هذا الفصل ان الاجماع على حكم ظهر فيه الخلاف في عصر سابق اختلفوا فيه بعد البعض لا يعقد هذا الاجماع لان المخالف لو كان حيا لكان لا ينعقد الاجماع بخلافه بدليله لاحتمله وكذا بعد مماته بقياسه وبدليله وعند ما يعقد هذا الاجماع لان الدلائل الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين اجماع واجماع بان سبق فيه الخلاف او لم يسبق والجواب عن قولهم ان دليله باق قلنا لا نسلم انه باق وهذا لانا انما جعلنا الاجماع حجة لكون هذه الامة خير امة والخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على بينة تعالى اذ بهما تحصل صيانة الدين ان يقوم القيامة والامر الذي يدل لهما وجود بعد الموت فلا يكون الدليل الى الجواز دليلا بعد الممات لانعدامه مما جعل لاجله الدليل دليلا بدل على ان هذا من مذهب عامة المحدثين ما أورد صاحب المقوم بقوله وقد روي محمد بن الحسن عنهم جميعا اي عن ابي حنيفة واصحابه ان الماضي اذا انقضى بجميع اقرانه الذين هم اعز وقد اختلف فيه العدد الاول فاجمع من بعدهم على عدم الجواز فلو اعتبر الخلاف الاول لبعد انقطاع الخلاف بالموت لموته في محل مجتهد فيه **قوله** لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف اي اعلم ان الاجماع على ثلاث اقوام اجماع الصحابة فوجب اليقين وتحرم جاحده ثم اجماع

من نفى الصحابة على حكم فرقة الحلاف فيه وهو ممن لم المشهور حتى لا يكفر جاحد نكر
جواز النسخ بمثله بان اجماع اهل عصرهم اجمع او ليكن على خلاف ذلك وكذا يجوز النسخ بالاجماع
في عصر على خلاف الحكم بالاجماع في عصر آخر والدليل من الاخبار دكاب على ما ذكر
اجماع من بعد الصحابة على حكم سبق فيه الخلاف وهو معنى قوله الصحيح من الاجماع حتى يكون
مفيدا على القياس ويوجب العلم قوله واذا انتقل الينا الى آخره ينبغي ان
نقل الاجماع كنقل الحديث فاذا انتقل بالاجماع في كل عصر يصير كالمتواتر واذا انتقل
بالآحاد يصير كخبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم كقول عبيدة السلماني ما اجمع
المجاهدون عليه السلام كاجتماعهم على مخالفته الاربع قال الظهر وعلى اشتراء الصبي وكبي
يجوز بكاح الاخ في عدة الاخ ويصير مقدما على القياس اذا تعارضا كما تقدم خبر
الواحد عليه وعبيدة بفتح العين والسلماني بفتح السين وسكون اللام والله اعلم

باب القياس

قوله على باب نفس القياس الى آخره وهذا لان اللفظ لا معنى فاسد ولا وجود
له الا بمثل شرطه ولا قيام له بدون ركنه ولا خروج له عن حد الشعر والعيب ابدا
بما به وذلك هو الحكم ولا عمل له الا بالاستدلال عن المجاز رض اعلم ان القياس
لغة هو ما قال في المثل وفي الاصطلاح اثباته مثل حكم احد المذكورين مثل علته في
الآخر واما قيل لاثباته ولم يقل الاثبات لان المثبت للحكم هو الله تعالى وانما قيل
بلفظ المثل لان عين الحكم وعين العلة لا يحتمل الانتقال بكونهما عرضا فتعرف هذا عرف
فاذا قيل القياس تعديد الحكم من الاصل الى الشرع بعلة متحدة بينهما لا بقال
المثل فيه يحدث لانه تعديد بصير التعريف هو الثاني لا الاول وفيه فساد
الاول ولانه لا يتعدى المثل من الاصل الى الفرع بكون مثل حكم الاصل في الفرع لا
في الاصل ثم اعلم ان القياس فمنه ما هو حجة بدليل ان الله تعالى بها امرنا بعمل العامة
من الفقهاء والمتكلمين حجة خلافا لداود الاصفهاني ومن تبعه من اصحاب
الظواهر وخلافا لقوم من المعتزلة كالنظام والقاساني حجتهم النقل والعقل
اما النقل فقوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقوله تعالى
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا

لكل شيء فالقول بحجية القياس قول بان الكتاب غير كاف وقول بان الكتاب ليس تبيانا لكل
شيء وقول بان بعض الاحكام ليس في كتاب مبين وهو لا يجوز على امة قال عليه السلام
لا تزال امتي على شريعة مستقيمة حتى كفرهم اولاد السبايا فقالوا ما لهم كيف كان
ضلوا واضلوا دينهم على القياس فلو كان حجة لما ذمهم بالضلال والاضلال واما
العقل فهو ان القياس محتمل للغلط ومع قيام احتمال الغلط لا تثبت الحجية وحجة
الخاصة النقل والعقل اما النقل فاما غير وانا تأول الابصار والاعتبار
رد الحكم الى نظيره كلا قالوا تعلت وهو من امة اللغة وليس القياس الا رد الحكم
غير المنصوص الى المنصوص لشبههما ولا قال المراد من الاعتبار هو التامل فيما صانع
الله من اهلاك من سبق لتحصل الاتعاظ والاعتبار عن مثل ما فعلوا الا ترى ان الله سبحانه
امرنا بالاعتبار ومطلقه يشمل الكل قال عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى
اليمن بم تقضي قال بكتاب الله تعالى قال ان لم تجد قال فبسنة رسول الله تعالى قال ان لم
تجد قال اجتهد برأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله فلو
لم يكن القياس حجة لما حمد الله عليه ولما مدح معاذا به الا ترى ان رسول
الله عليه السلام لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة في حال الصوم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم حجة الا كان تضرك وهل هو غير ان القياس لان الماء في الفم يفتح طريق الشرب
ولا يحصل به الشرب وكذا بالقبلة يفتح طريق الشهوة ولا يحصل بالقبلة وانما
الثابت هو ان الفعل بالعلم الغالب والظن الراجح واجب شرعا وعقلا الا ترى ان القاضي
يقضي بشهادة الشهود بظاهر العدالة لما بينا ان الغالب وان كان محتملا لوقوع الكذب
والغلط وكذا اذا قال الطبيب المبرز نصرانيا دواء كذا شفاء لك يجب العمل به
عقلا وان كان يحتمل الغلط وفيه جواب عما تمسكوا به لنا من العقل اما الجواب
عما تمسكوا بالنقل فمنوع لانا في كون القياس حجة كون الكتاب كافيا لانا حجة
ثبتت به ونقول ايضا ليس في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا ترى ان قوله
تعالى ولا تقل لهما اف هل فيه صريح النهي عن الضرب والشتم فلما لم يكن في الكتاب
بيان كل شيء صريحا دل ان المراد من البيان هو البيان الظاهر الموقوف فيه والمعاني
يوقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة او اشارة او اقتضاء ولا يحصل ذلك الا باجتهاد

الرأي فيكون ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد أن رفعوا أنه لهم علينا لأن إباحة الحكم
في غير المنصوص موجود مثل المعنى في المنصوص عليه فيه باجتهاد الرأي وهو القياس
وما أوردوا من الحديث فليس بحجة لهم لانه خبر الواحد وهو لا يوجب الا العمل دون
القياس من باب العلم والاعتقاد فان ذلك مما يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من
أخبار الآحاد ثم لا نسلم وإنما يرد علينا اذا لم يكن مشهورا ملقى بالقبول
إياها بالقبول والتلقي يثبت بالاجماع فيكون مما تمسكنا مشهورا والمشهور يوجب
العلم والعمل جميعا قوله وأما شرطه إياه تقدم الشرط على الركن وغيره
لانه لا وجود له حيث شرعا قبل وجود شرطه فيتوقف على شرطه وكلامنا في القياس
الشرعي فيقدم لهذا وهذا كما لصلوة مثلا حيث لا وجود لها إلا عند شروطها كالطهارة
وغيرها قوله فان لا يكون الأصل مخصوصا بحكم بنص آخر هذا هو الشرط
الأول من شرائط القياس وإنما شرط هذا لانه إذا كان الاصل خاصا ومع هذا جوزنا
القياس للمعارضة الأدنى مع الأعلى وهو لا يجوز لاجتماع شرط المعارضة بيان أن
الملازمة ان القياس يقتضي أن يثبت الحكم عاما في موضع النقض وغيره والنص المخصص
يقتضي أن يثبت الحكم خاصا في المنصوص عليه فتعارضا لكن النص الاعلى يلزم
ما قلنا نظيره قول شهادة خزيمة وحده حيث خصت بنص آخر وهو قوله عليه السلام
خزيمة ذو الشهادتين من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وإنما خصت شهادته
كرامة له فلا يقاس عليها غيرها لهذا المعنى ليلا يلزم ابطال الخصوصية الثابتة
بالنص قوله وأن لا يكون الأصل معدولا به عن القياس أي الشرط الثاني أن لا
يثبت الحكم في الأصل بخلاف القياس لان حكم الأصل اذا خالف القياس لا يمكن القياس
لعدم امكان الجمع بين الاصل والفرع وهذا لان القياس لا بد له من أن يكون الاصل
معقولا معلوما وهو منتف هنا بكون الأصل غير معقول فينتفي العلة الجامعة فلا
يكاد بعض القياس نظير في إيجاب الطهارة على من قهقه في الصلاة بحديث القهقهة
ثبت خلافا في القياس لان الطهارة لا تنتقض الا بما ينافيها والقهقهة لا تنافيها
إياها لانها لو كانت منافية لكانت منافية في جانبي الصلوة وغيرها كالحدث فلما
لم تكن منافية خارج الصلوة علم أن ما يقتضيه القهقهة بالنص خلافا القياس فلا يقاس

للسماح المدرس للتعريف للسوء

عليها القهقهة في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لتثبت الاصل غير معقول المعنى
قوله وأن تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص يعتبر الى فرع هو نظيره ولا نقض
فيه هذا هو الشرط الثالث وهو متصل على شروط جمعه الاول أن يكون حكم
الأصل متعديا وهو اجراء مثل العلة بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا لعدم
الفائدة على ما نذكر في حكم القياس بعونه تعالى والثاني أن يكون الحكم المتعدي
شرعيا وهو اجراء مثل اللغوي لان اللغة لا تثبت بالقياس لان الاسماء اللغوية تراد
بها ما وضعت له من مسمياتها بحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع في
غيره لئلا تظل أغراض الواضع فلا يقال إن زيدا سمي بالرياده فيجوز اسم زيد على كل ما فيه
زيادة كالليل والبئر والشجر والتمر وعمر اسم للقمر وهو البقاء فيجوز اسم عمرو
على كل ما فيه بقاء كالحجر والمدر وغير ذلك وكذا لا يقال إن الشعب بكسر الشين
وهو الطريق في الجبل وسمي به القبيلة إنما سمي بذلك لوجوه الانشعاب فيها
فيقاس كل ما ينشعب بالشعب والشعب كقرون البقر الوحشي والثالث أن
يكون الحكم المتعدي ثابتا بغير نص من غير أن يكون حكم الفرع مثل حكم الأصل
وهذا لانه لا بد أن يكون مثل علة الأصل ثابتا في الفرع أولا فان كان ثابتا يلزم
المماثلة بين الحكمين لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة وان لم يكن ثابتا لا يصح القياس
أصلا لان اثبات حكم شرعي في شيء آخر بالقياس لمماثلة بينهما باطل لاحتمال أن يكون
الفرع نظير الاصل لان القياس هو الجاذاة ولا جاذاة بين الشيئين اذا لم يكونا
نظيرين والجامع أن لا يكون في الفرع نص آخر لانه اذا كان فيه نص لا يصح إثبات
الحكم فيه بالقياس لان القياس يحتاج إليه أبدا في موضع لا نص فيه لانا لنص أقوى منه
ولا يصار إلى الضعيف مع وجود القوي فان قلت كيف قال المصنف وأن يتعدى الحكم
والحكم عرض لا يمكن تعديته من موضع إلى موضع علما منه في أول القياس قلت
سامح المصنف في العبارة وأراد بالتعدي ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع مجازا والمجاز
باب مفتوح يجب لا يسد ويجوز أن يتفيه وإنما أبطلنا لفظ التعدية فيما مر لاشتهاله
في مقام الجد لان الجد بيان الحقيقة والمجاز بنافيها قوله وأن يعتبر بربط بقوله
الحكم وكذلك بيانه قوله فلا يستقيم التعليل الا حرف العلة اذا لا أن

التعليل جعل الشيء علة وهو من العلة كالتبييض من البياض والتسويد من السواد وفي عرف الفقهاء استنباط وصف من المنصوص عليه لتعديه حكمه إلى غيره اعلم أن هذا هو نتيجة الشرط الثاني وهو أن يكون التعدي شرعيا بأنه أن اسم الخمر لما لم يثبت شرعا لم يستقم تعليله بأن يقال إنها من المخامرة فيقاس عليها غيرها من الأشربة لوجود المخامرة فيها وإنما يعلل بما ثبت شرعا قوله ولا بد أن يعلل الخ هذا هو نتيجة الشرط الثالث وهو كون حكم الأصل والفرع مثلين بيانه أن ظهار الذمي هذا هو نتيجة بناء على ظهار المسلم وهذا لأنه نوع جرمة فيصح كما يصح طلاقه كطلاق المسلم قلنا لا يصح هذا القياس لعدم المماثلة بين حكمي الأصل والفرع والقياس لا يمر مع المماثلة باطل وإنما قلنا لأن الجرمة الثابتة بالأصل وهو ظهار المسلم جرمة موقتة بالكفارة منتهية بها والجرمة الثابتة بالفرع وهو ظهار الذمي جرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة بل هم كون الكفارة أهلا للكفارة لأن فيها معنى العبادة وهو ليس بأهل لها أو الواجب على المظاهر إذا لم يقدر على الإعتاق هو الصوم والصوم عبادة محضة لا يصح من الكافر أصلا ولا مماثلة بين ما هو الموقت المتناهي وبين ما هو المؤبد الغير المتناهي فإن قلت لا نسلم أن الكافر ليس بأهل للتكفير وهو أهل للتحرير فيكون أهلا للتكفير قلت لا نسلم أنه أهل للتحرير بخلافة الصوم وإنما الواجب بالنص هو التحرير مطلق لقوله تعالى فتحرير رقبة فصيام شهرين متتابعين فافهم قوله وإنما قلنا الخ يعني لم يعد قياسا مستمرا بين ما هو الموقت المتناهي وبين ما هو المؤبد الغير المتناهي في الفرع أي في ظهار الذمي عن الغاية أي عن الكفارة قوله ولا تعدية الحكم من الناسي إلى العامد الخ هذا هو نتيجة الشرط الرابع وهو أن يكون الفرع نظير الأصل بيانه أن المكره والخاطئ لا قضاء عليهما مثل الشافعي قياسا على الناسي بجامع الجهل في الجملة وهذا لأن استقامة هذا التعليل لأن الفرع ليس نظير الأصل والقياس رد الشيء إلى نظيره فلا يصح فيما لم يكن الأصل والفرع نظيرين وإنما قلنا لأن الجهل في الفرع دون الجهل في الأصل لكون عذر الأصل من قبل من له الحق وكون عذر الفرع من قبل من ليس له الحق وهذا لأن المكره ظالم فكان في الخاطئ لأن الخاطئ إنما وقع فيما وقع لتقصيره وسوء تدبيره ولهذا يجب على القاتل خطأ الدية والكفارة غير أن الإثم مرتفع عنه لما روي عن النبي عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما

استكرهوا عليه والمراد هو الحكم لأن ذات الخطأ ليس بمرفوع على أنا نقول القياس إنما يصح فيما كان معقول المعنى وهو منتف هنا لأن الصوم الذي هو حق المالي وهو الفطر غير معقول فلا يقاس عليه المكره والخاطئ وصورة الخاطئ مضمضة وصل إلى حلقه الماء من غير قصد قوله ولا بد من شرط الإيمان الخ وهذا هو نتيجة الشرط الخامس من شروط الخمسة المشتمل عليها الشرط الثالث أي لتستقيم التعليل لشرط الإيمان في رقبة اليمين والظهار بأن يقول الحكم مثلا إنما يجزئ في الكفارة فلتشترط الإيمان فيه فإنما علل التحرير بالكفار العقل والإيمان منقوض فيه قلنا هذا فاسد لأنه تعدية إلى ما فيه نص وهذا لأنه لا يخ إما أن كان التعليل مؤثرا للنص أو لا فإن الأول لا يبقى للأول يبقى للتعليل فائدة لأن إضافة الحكم إلى الأوفى دليل من إضافته إلى الأدنى فهو التعليل وفي الثاني معارضة الضعيف بالقوي وهو باطل ولأنه يلزم أن يكون الحكم المطلق الثابت بالنص مقيدا بالتعليل وفيه إبطال النص والرأي والرأي في معارضة المنقول غير مقبول وكذا إذا كان الخصم لا يجوز أن يكون الذمي مصرفا لسائر الصدقات لواجبه لأنه لا يصلح أن يكون مصرفا للزكوة فكذا لا يصلح أن يكون مصرفا لغيرها فإنما علل عليها بقوله فكذا قياس فاسد لكونه تعدية إلى ما فيه نص وهو قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء الآية عن الذمي بقوله فكذا لكونه في الدين ولم يخرجوا من ديارهم أن تبروهم والمبرة المذكورة في النص تعم أن يكون الذمي مصرفا للصدقات وبالتعليل يبطل ذلك وهو فاسد بالإجماع عبارته إنما نسلم للزكوة مصرفا للذمية المشهور وهو قوله عليه السلام خذ الحديث وقد دل على فساد قياسهم قوله والشرط الرابع إلى آخره لأن حكم النص في نفسه بالرأي باطل بيانه أن بالتعليل لا يجوز أن يتغير حكم الفرع مع أنه صحت التوبة بالرأي فلأن لا يتغير حكم النص مع أنه قوي لثبوته بالنص بالطريق الأولى قوله كالإطلاق في الفروع الضمير راجع إلى التغيير وهذا كإطلاق الذمي وكشرط الإيمان في رقبة اليمين والظهار لأن في كل واحد منهما تغيير حكم النص من توقيته إلى يد ومن إطلاقه إلى تقييد ولا يجوز لما قلنا فافهم قوله وإنما خصصنا القليل إلى آخره هذا جواب سؤال مقدر وتقديره بأن يقول الشافعي لقد وقعتم فيما أنتم منه أشد حيث قلتم إن الربوا الأجزي في القليل وخصصتموه عن النص وهو يشمل القليل

والكبير وجوز ثم بيع الخفية بالخشبين وليس ذلك لأنه بعينه حكم النص بالتعليل فاجاب
عنه وقال إنما خصصناه بالاستثناء الخفي أعني المتصل بمقتضى محاسنة المستثنى
والمستثنى منه والأصل في الكلام هو الحقيقة حتى يدل الدليل فلما كان كذلك
قلنا المستثنى حال والمستثنى منه عين ولا مجانسة بينهما فدعتنا الضرورة إلى أن
نقول المستثنى منه الأجزاء على ما هو الأصل فصار تقدير الحديث لا تبيعوا الطعام
بالطعام إلى الأجزاء في حال المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة
والمساواة لا تثبت إلا في الكيل بسياته أن المساواة لا وجود لها بدون المساوي والشرع
إلى الخطة جعل المساوي هو الكيل والكيل عبارة عن المعيار المقدر ولا وجود لها
دون ذلك فلما لم يكن المساواة وجود فيما دون المقدر شرعا لم تثبت المفاضلة فيه
لانها لا وجود لها بدون المساواة لان المفاضلة عبارة عن فضل أحد المتساويين والحرم
المفاضلة في التفاضل وكذلك المجازفة لانها إنما حرمت لاجلها لا لعين الفضل ولا الفضل
هنا شرعا لما قلنا وإن كان موجودا حقيقة لان المراد من الفضل في باب الربوا هو
الفضل المكيث الشرعي لا الفضل المطلق كيف كان على ما قال عليه السلام في
حديث آخر الحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل والفضل ربوا وجعل الربوا في الفضل
على المكيل فلما عرف هذا عرف أنا لم نعلل حكم النص بالتعليل بل بالنص المصاب
للتعليل أو بالنص الآخر فان قلت لا نسلم أن الاستثناء متصل لان المحال عبارة
عما دل على بعضه وهو حاصل هنا لان معنى قوله عليه السلام سواء بسواء مساويا بمساو
أي في حال كون الطعام مساويا بمساو فان قلت لا نسلم أن المساواة لا توجد لها
دون الكيل ولها وجود فيه بالاتفاق الا ترى أن مراعاة حفنة بحفنة يجوز بالاتفاق
أما عندنا فظاهر فكذا عند الخصم لوجود المساواة فلما ثبت المساواة ثبت المفاضلة
والمجازفة بناء عليها على ما مر فيجري الربوا في التفاضل كما يجري في الكيل قلت إنما
تعني بالمساواة مساواة شرعية لا حقيقية وتلك غير ثابتة في التفاضل لما قلنا فلا يثبت
المفاضلة والمجازفة لعدم ثبوت المساواة شرعا فيها دون الكيل والمسألة ممنوعة
لانه لا يجوز بيع الحفنة بالحفنة عند الشافعي كالا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين والرواية
في شرح الطحاوي وهذان الجوابان الشاطحان هما القاطعان لوهم الخاص فافهم

قوله ولن يثبت خلاف الاجزاء الآتي الكبير بيانه ان المراد من المساواة
شرعية والمفاضلة والمجازفة ثبتنا عليها على ما قلنا فلما لم يثبت الاصل لم يثبت ما بنيا
عليه فلا يلزم الاستحالة قوله وإنما قلنا ان المساواة شرعية لما مر قوله معاجلا
حال من المجرور لاحتراز وضمير هو الجار والمجرور أي صار المغير بالنص في حال
كون النص معاجلا للتعليل قوله لأنه أي بالتعليل قوله وكذلك جواز
الابدال إلى آخره هذا الصاحب جواب سؤال مقدر يرغطه على قوله وإنما خصصنا التعليل
وتقدير السؤال بأن يقال لكم وضع فيما ليتم حيث غيرتم حكم النص بالتعليل الا ترى
عمل الشافعي رضي الله عنه في الزكوة وفي الثمن للصوف والمعيشي أنتم أبطلتم حيث
أبدلتم وعللتم بالماشية فاجاب قوله لما جاز الابدال بالنص الصاحب للتعليل لا
بالتعليل بيانه أن الله تبارك وتعالى لما وعد للفقراء أرزاقهم وفيها الحوائج بقوله
وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها وأمر الاغنياء بصرف زكوة أموالهم إلى الفقراء
تحقيقا لايفاء ما وعده تعالى لهم وإلهامه وهو الشاة والابل والبقر لا يخفى ولا
يبقى الموعود لهم لاجتلاب حاجاتهم على العباد لانه النص يقتضي ان المراد من المأمور به
هو جنس المال لا عين المنصوص حتى ما فصار المغير بالنص الجامع للتعليل لانه وهي
الايجاز الواقعة فوقها أخرج حتى ما وعد والمراد بالامر امر الزكوة قوله
مما أوجب لنفسه على الاغنياء أي مما أوجبه الله تعالى لنفسه وإنما قال هذا لان
الزكوة عبادة مالية حاصلة لله تعالى على عباده ولا معبود سواه غيره لما
أوجب على الاغنياء حقا جعل مصارفه الفقراء وقال ما وعد الفقراء غيره لئلا
القابل بقوله انا لا نجعله صفة للمأمور به والضمير البارز يرجع إلى
ما في ما وعد مع الخلاف المواعيد لان بعض الناس يحتاج إلى الطعام والملابس والبعض
إلى الدراهم فلهذا لم يعين شيئا وغيره لك من خواص الاناس قوله يتضمن خمسة لان الامر
وإنما التعليل لحكم شرعي هذا جواب سؤال وهو أن يقال لما ثبت التغيير لا بالتعليل
بل بالنص على ما قلتم إن الامر بايجاد المواعيد متضمن للاستبدال ولكن لابد من
بيان علة التعليل فاجاب عنه بقوله إنما التعليل لاظهار حكم شرعي وهو
صلاح المحل أي الشاة مثلا للتقرب إلى الفقير بدليل أمر العقير على ذلك المحل

بعد وقوع المؤدى به تعالى بابتداء اليد وصلاحه بأن يكون مالا متقوما وهو حاصل
في هذه الشاة فبقي الحكم منها إلى غير ما من غير تغير لان الشاة صالحة للضرب
بعد التعليل كما كانت قبل التعليل كذلك فضوء على هذا عين النجاسة فإن قلت
لم قلتم إن صلاح المحل حكم شرعي قلت صلاح المحل وعدم صلاحه أمر
شرعي بدليل انا نحل لما كان صالحا للانتفاع صح بيعه والخمر لما لم يمكن ذلك
لم يصح بيعها فإن قلت لم قلتم إن صلاح المحل يد وامر الفقير والصلاحية قبل
ذلك موجودة قلت نعم إنه كذلك لكن إنما يعني بصلاح المحل للضرب الى الفقير
انتفاع الفقير بمحل الاداء وانتفاعه به لا يكون إلا بيد وامر منه عليه لان المحل
حالة التصرف الى الفقير واقع لله تعالى غير ان الفقير نابت عنه تعالى في الاخذ
فإن قلت لم قلتم إنه واقع لله تعالى في تلك الحالة قلت لدليلين احدهما
أن النبي عليه السلام قال الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في يد الفقير
والثاني ان الزكوة ركن من اركان الدين وهي عبادة محضة ولا مستحق للعبادة
إلا الله تعالى فلما كان كذلك صار المحل حالة التصرف وهي حالة ما يكون المحل
لله تعالى فلما ثبت بهذا ان الفقير نابت عنه تعالى في الاخذ ثبت ان الصدقة
باعتبار العاقبة قلت لئلا يلزم إلغاء النص وهو قوله تعالى إنما الصدقات
للفقراء وهذا لانه لا يخ اما ان يكون لهم الصدقة قبل القبض إليهم او حال القبض
او بعده فالاول منتف لان الملك في تلك الحالة للمتصدق في قول المحال ان يكون
الشيء الواحد في حالة واحدة ملكا لشخصين لكل واحد منهما على الكمال والثاني
منتف ايضا لان الصدقة حينئذ واقعة لله تعالى فيتغير التالث قوله
بابتداء اليد اي بابتداء يد الفقير وبه صرح شمس الائمة السرخسي في اصوله
قوله وهو نظير ما قلنا إلى آخره اي التعليل بصلاح المحل في الشاة وغيرها
نظير التعليل بعلة القابلية في الماء وانما علمنا انها كذلك لان الواجب إزالة النجاسة لا
العسل لانه إذا ألقي في الثوب النجس او قطع موضع النجاسة سقط عنه وجوب الغسل
بالاتفاق فلما ثبت ان الواجب إزالة النجاسة وقلعها والقلع يحصل بسائر المائعات
كالخل وغيره بل القلع في الخل اكثر بدليل ان الماء لا يزيل الدهن النجس والخل

يزيله فلنا بطهارة الثوب النجس اذا غسل بالخل وغيره لشمول العلة حلافا لمحمد وزفر
والشافعي خلافا لمحمد حيث يشترط له الماء لا الاتفاق لان الطهارة عنده ثبتت خلافا
القياس فاقتصر على مورد النص وهو الماء المطلق وكذا هو نظير التعليل في تكبير
الافتتاح بعلة التعظيم والتعظيم يحصل بكل اسم من اسماء الله تعالى فجوز افتتاح الصلاة
بغير لفظة التكبير خلافا لابي يوسف والشافعي وما ذكرنا من ان العلة هي التعظيم لان
الواجب علينا تعظيم الله بكل جزء من اجزاء البدن واللسان منه فكما يحصل التكبير
بفعل اللسان بتعظيمه بحصل بتعظيم كل اسم من اسماء الله تعالى فجوز الافتتاح بسائر
الاسماء على انه قال تعالى وذكر اسم ربه فصلى والمراد منه الذكر حالة الافتتاح
وهو يشمل التكبير وغيره وما روي في الحديث بلفظ التكبير فهو لبيان الفضيلة وكذا
هو نظير التعليل في الوقاع العمد بكونه سببا للافطار بالاكل وهو يحصل في الاكل
والشرب بالعمد فيجب الكفارة بهما كما يجب فيه لشمول العلة خلافا للشافعي في غير
الوقاع وانما علمنا به لان الوقاع من حيث هو هتك للروح لا يتعلق به الكفارة بل
وجوب الكفارة لكونه إفسادا للصوم بطريق الكمال فتجب بتعليل التعليل في الصلاحية
كما كانت قبله ألا ترى ان اداء الشاة بعد التعليل وقطع التتابع بالماء وافتتاح
الصلاة بالتكبير ووجوب الكفارة بالوقاع ثابت كما قبل التعليل فلا يكون حكم النص
متغيرا بالتعليل فوائد وبهذا يتبين ان الامر في آخر اي ما قلنا إن الصدقة
تصير للفقير بعد الوقوع لله تعالى نظير ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
لام العاقبة أي تصير لهم في عاقبة الامر وتعني بها ما بعد الوقوع لله تعالى والدليل
الثاني على كون اللام لام العاقبة ان الله تعالى وجب صرف الصدقة اليهم بعد ما
أثبت اسم الصدقة قبل ما صار ملكا لهم فلا يصير لهم الملك فيها الا باعتبار العاقبة
فصاروا مصارف الصدقة لحاجتهم وليس لهم الملك فيها ابتداء والانتهاء المذكور بيان
انتهاء بالحاجة لان المجهول لا يطيب مستحقا وصاروا كالهم واحدة لاتحاد دماء جنايتهم
أفلا ترى استحقاق الصدقة وهو الحاجة وهو علة هذا الركوة كالكفيلة للصلوة
وكل جزء منها يعلل قبيلة للصلوة فكذا كل صنف منهم فإن قلت موضوع
اللغات توقيفية لا مدخل للرأي في دركها وأهل اللغة لم يضعوا الامر للعاقبة

لا يجوز بيعه ولا يطهر بالدباغ

فكيف قلتم إن اللام هنا للعاقبة قلت سلمنا انها توقيفية لكن لا نسلم ان ما لم
يكن موضوعا لشيء لا يستعمل في ذلك الشيء الا ترى ان الاسد لم يقل بوضعه أحد
للشجاع ومع هذا لم يمنع احد من العقلاء عن استعماله فيه مجازا وشان كل مجاز هكذا
فكذا فيما نحن فيه لما كان الملك للفقراء في الصدقة باعتبار العاقبة ولم يكن لهم قبل
ذلك لما بينا قلنا ان اللام لام العاقبة والمجاز صحيحة لا باعتبار الاسمية ولا باعتبار
الفعلية ولا باعتبار الحرفية بل باعتبار المناسبة فاينما ثبت المناسبة صح المجاز
ومن انكر هذا انكر عن قلة ذهنه وسوء فهمه وعدم بصيرته وخبث باطنه
الباطل الا انما الصبح ابلج لذي عينين ولذا العبرة في كونها [illegible] نصير
لهم بعاقبته اي نصير لهم الصدقة باعتبار عاقبته والضمير في عاقبته الى الصدقة
على تاويل التصدق او المتصدق [illegible] او لانه اوجب تقديره او بينه ان
اللام لام العاقبة لانه اوجب الصرف الى اخره [illegible] وذلك اي صيرورة
الصدقة او وقوع الصدقة انما يكون بعد الاداء اليه تعالى لان المستحق للعبادة
هو لا غير فصار الفقراء على هذا مصارف لما انه ليس لهم حق ابتداء في الزكوة
[illegible] واما ركنه الى اخره اي ركن القياس وصف جعل علما على حكم النص
من بين الاوصاف التي اشتمل عليها النص وجعل الفرع نظيرا للنص في حكم النص لوجود
ذلك الوصف في الفرع وانما قلنا ان ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك
الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن الاشتراك في الاصل والفرع في الوصف
الذي به يثبت الحكم لا يكون الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس حينئذ لان
القياس محاذاة بين شيئين بابانة مثل حكم احدهما في الاخر لوجود مثل علته
في الاخر وانما قيد بقوله علما لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا
موجبة لان الموجب هو الله تعالى كما ان الموجد هو ثم اعلم ان الحكم في الاصل
والفرع ثابت بالعلة ام في الاصل بالنص وفي الفرع بالعلة قال عامة مشايخنا
بما وراء النهر رئيسهم الشيخ علم الهدى ابو منصور الماتريدي الحكم في الاصل
والفرع ثابت بالعلة وقال العراقيون من مشايخنا وهو اختيار الفحول
الثلاثة اعني القاضي ابا زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام

علي

[illegible]

علي البزدوي رضي الله عنهم الحكم في الاصل بالنص لا بالعلة وفي الفرع بالعلة لا بالنص
وهذا لان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى
من احالته الى المظنون فاضيف الحكم في الاصل الى النص لهذا واضيف الحكم في الفرع
الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها لان الحكم بالعلة انما يثبت حيث لا يكون فيه نص
ولا اجماع فعلى قول هؤلاء ركن القياس هو الوصف الذي جعل علما على ثبوت الحكم
في الفرع فان قلت سلمنا ان النص قطعي والعلة فيها شبهة لكن لم قلتم ان
الحكم في الاصل مضاف الى النص خاصة ولم لا يجوز ان يضاف اليهما بان تكون العلة
مؤيدة لحكم النص قلت بلى يجوز ان تكون العلة مؤيدة لكن يلزم حينئذ
خرق الاجماع وهو لا يجوز وانما قلناه لانه لا يخ اما ان يصح قياس الفرع بالاصل ام لا
ففي الاول يلزم المقايسة بين الشيئين مع وجود الفارق بينهما لانه لا نص في الفرع
وهو باطل بالاجماع وفي الثاني يلزم امتناع الجائز حين هو جائز وهو باطل ايضا
وهذا لان القياس جائز باجماع القايسين للدلائل المجوزة وجه قول ابي
منصور ومن تابعه ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا
يثبت الحكم في الفرع اصلا لا نصا ولا قياسا اما عدم ثبوته بالنص فظاهر لان النص
غير وارد في الفرع واما عدم ثبوته بالقياس فظاهر ايضا لان القياس لا يكون الا
بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة
وعلة الاصل غير مؤثرة فلما انتفى الحكم في الفرع اصلا ولزم منه ابطال القياس وهو
صحيح باجماع القايسين قلنا بان العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم بطلان القياس
وقولهم ان النص قطعي قلنا نعم لكن لا يمنع كونه قطعيا اضافة الحكم الى العلة وهذا
لان النص ايضا امارة على ثبوت الحكم كالعلة لان المثبت للاحكام هو الله تعالى وورود
انما يكون لمعرفة الحكم ثم ورود النص لا يخ اما ان كان معقول المعنى او لا فان لم يكن
معقول المعنى يقتصر الحكم على مورد النص ولا يكون فيه قياس وان كان معقول
المعنى يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى وورود النص يكون لتعريف ثبوت
الحكم بذلك المعنى وذلك المعنى هو العلة فيكون ما هو المؤثر في حكم الاصل هو المعنى
لا النص فان قلت يلزم على هذا ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قبله

قوله لا كذلك لانا لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة بجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها حكم قبل ورود الشرع لان كلامنا في العلل الشرعية ثم اعلم ان الوصف الذي يعلل به الحكم قد يكون لازما كالقتل العمد العدوان للاحباب الزكوة في المال عندنا وكالطعم للربوا في المطعومات عند الشافعي وقد يكون عارضا كالسفر لترخص بالكل فان القليل من الحنطة غير مكيل وقد يكون حكما بان يقاس الحكم على الحكم كتعليل الفساد في المدبر بتعليق عتقه بطلق موت المولى فلا حاجة هناك الى ذكرها وكتعليل الشافعي لاشتراط النية في الوضوء بقوله هذه طهارة حكمية فلا تجوز بدون النية كما لا تجوز التيمم بها وهو طهارة حكمية وقد يكون اسما كالخمر حيث يعلق الحكم باسم الخمر لا بصفة الاسكار وهو الذي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد حتى ثبت الحكم في قليله وكثيره بالاجماع الى هنا كلام ظاهر لا غبار عليه انما ان يراد به تعليق الحكم بعين الاسم او بمعناه وكلاهما فاسد اما الاول فلان اهل اللغة لم يضعوا اسم الخمر لشيء آخر ولا يقولون للذي من ماء العنب اصلا واما الثاني فانه وان كان تعليق الحكم بالمعنى صحيحا لكن يكون جديدا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم فافهم وقد يكون ذلك الوصف مقدرا كتعليلنا لحرمة النساء بالجنس اذ الكيل او الوزن وقد يكون مركبا اذا جزمت كتعليلنا لحرمة النقد بالنقد والجنس واذا اجزاء كتعليلنا لنجاسة سؤر السنور بكونه حيوانا يحرم الاكل لا كرامته ولا بلوى في سؤره ولا خلاف في جواز كون العلة ذات اوصاف في العلل الشرعية وفي العلل العقلية خلاف فعند الاشعرية ان العلة وصف واحد وعند العامة يجوز ان تكون اوصافا وكذا الخلاف في تعدد العلة لا يجوز عنده الا بوصف واحد وقد يكون ذلك الوصف في الفرع هو كنفس الظهر وقد يكون في عين بعد مشابهتها العراقيين لا يجوز هذا قياسا على العلل العقلية الا ترى ان السواد اذا وجد في محل يستحيل ان يكون علة لكون المحل الاخر اسود لكنا نقول ان جواز السلم معلول باعدام الغائب وليس هو في الفرع وهو ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم الا ترى الى ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الابق وهو معلول

قوله

بعدم القدرة على التسليم تحقيقا ان العلل الشرعية امارات ودلالات وليس الوكيل بشرط قيام العلل بالمدلول كالعالم دليل الصانع قوله وهو الوصف الشامل الى آخره الضمير راجع الى قوله ما في ما جعل وما عبارة عن الوصف اي ذلك الوصف الذي جعل علما على حكم النص هو الوصف الشامل المعتدل ظهورا ثم في جنس الحكم المعلل يعلم ان اصلاح الوصف بازديد الملائمة وهي الموافقة والمعنى بها ان لا يكون اضافة الحكم اليه منكرا لا شرعا ولا عقلا بل يكون حسنا كاضافة العقوبة الى الجناية والثواب الى الطاعة والضمان الى الاتلاف والمراد من علة الوصف ان يكون جنس وصف الاصل اثر في جنس حكم الاصل في الشرع اما بالنص والاجماع واما بشرطنا العلة لما سنبين عند قوله والعلة عندنا هي الاثر مثاله تعليل علمائنا رحمهم الله في ثبوت ولاية الانكاح بالصغر فانه تعليل بوصف مؤثر في جنس الحكم المعلل به الا ترى ان له اثرا في ثبوت الولاية في المال ولا اثر للبكارة والثيابة لان لا ثيب لا ولاية له في مال البكر البالغة العاقلة ثم تعدي هذا الحكم احيانا الى غير الاب والجد لوجود الفرابة الداعية الى الشفقة والصغر المؤثر للجبر وهذا التعليل موافق لما علل به رسول الله عليه السلام بقوله انما هي من الطوافين والطوافات عليكم علل عليه السلام بشرط ناسبة سؤر الهرة بالطواف والطواف له اثر في اثبات الضرورة ولها اثر في اثبات التخفيف الا ترى الى قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة الآية وقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وكذا تعليلهم في مسح الرأس بانه لا يسن تكراره لانه مسح وله اثر في التخفيف في جنس الحكم المعلل به الا ترى الى مسح الخف والتيمم لما علل به الحكم بالضرر لتكرار المسح بتكريره لان في تكريره لا اثر لها في التكرار الا ترى ان التكرار يوجد فيما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق قوله ثم رجح كرها اي جبرا قوله لان الصغر مؤثر الى آخره اي الصغر له اثر في ثبوت ولاية الانكاح لانه مؤثر للجبر وللجبر اثر في اثبات الولاية كما في مال الصغير فيكون الصغر مؤثرا في اثبات ولاية الانكاح وهذا كتعليل الرسول عليه السلام الى سقاط خاسة سؤر الهرة بالطواف فان الطواف مؤثر للحرج والضرورة وللضرورة

فات

أثر في التخفيف فيكون طواف الصرة مؤثرا في اسقاط خامسة سورها وتفسير الولاية
فاذ قول الانسان على الغير ثرث أو الى والمناكح جمع منكح بفتح الكاف معنى النكاح والمصدر
مثل الذبائح على مفعول بفتح الميم والعين فيناسب مقصود كذا قرأت في الكافية وشرحها ●
قوله ولا يصح العمل بالوصف الى آخره اى لا يجوز العمل بالوصف قبل أن يتبين للملائمة
لان كلا من ابي العلة الشرعية وهي لا تكون الا ملائمة للحكم شرعا والحكم لا يجب
العمل به بعد الملائمة الا بعد وجود العلة وان كان يجوز قبل ان تظهر العلة لا يجتمل ان
يكون الوصف مردودا بالنص بان لا يجعل علة كما في الشاهي لا يكون علة بالنظر
وان كان التعليل بالملائم لوجود ما يصلح للصورة لان الشرع لم يجعله علة حيث قال عليه
السلام لم على صومك فانما افطرت لاجلك الله وسقاك والمراد من العلة له ان يكون الوصف
اثر شرعا كاثر الصغر الذي جعل ولاية علة بولاية الانكاح في ولاية المال مثلا
هذا ما اشهد الى هذا لا يجوز العمل بشهادته الا بوجود صلاحه بان يكون حرا
عاقلا بالغا بعد وجود صلاحه لا يجب العمل بشهادته ما لم تثبت عدالته لكن يجوز العمل
بقابل الزكية كما في المستور اذا قبل القاضي شهادته بدون التعديل يكون ناقدا
اعلم ان العلما اختلفوا في الذي يكون دليلا بكون الوصف علة للحكم قال اهل
الظرد هو الاطراد وتفسيره عندهم وجود الحكم عند وجود الوصف وعند
بعضهم وعدمه عند عدمه ايضا وقال بعضهم هو الدوران وهو ان يكون الحكم
دائرا على الوصف وجودا وعدما بان يوجد الحكم بوجود الوصف وتعدم بعدمه
والفرق بين الاول والثاني ان في الاول مجرد تعلق الحكم بالوصف من غير تعقل
الاثر وفي الثاني تعلق مع التعقل فاقصر قال بعض الشافعية هو الاحالة بعد
الملائمة وفسروا الاحالة بان يكون الوصف خيال الصحة في الغالب وقال اصحابنا
هو العلة بعد وجود الملائمة والعدالة له بان يكون الوصف مؤثرا شرعا وهذا
لان الوصف كان موجودا قبل ورود الشرع والحكم له والحكم اثباتيت لم يجعل الشرع
اياه علة مؤثرة فيكون عدالته بان يكون له اثر شرعا ولا معتبر بالاطراد لان
تكرار وجود الحكم بتكرار الوصف بمنزلة تكرار الشهادة وتكرار الشهادة لا يكون دليل
صحتها بل صحتها بالاهلية والعدالة فكذا هنا لا يكون الاطراد دليل صحة العلة بل

بالملائمة والعدالة ولا معتبر بالدوران اصلا لانه كما يدور الحكم مع العلة يدور مع الشرط
فلا يكون نفس الدوران دليل صحة العلة وانما قلنا ان الطلاق المعلق او العتق المعلق
بالشرط يوجد بوجود الشرط ويعدم بعدمه ولا اثر لانعدام الوصف في انعدام الحكم
لان وجود الحكم لما كان بالوصف فبعد انعدام الوصف مع عدم الحكم علما كان قبله من
العدم الاصلي ولا ينقال الاصل في الدوران هو العلة والشرط عارض فلا يكون قادحا
لان العلة الشرعية امارة تعلق الشرع الحكم بوجودها كما يعلق العبد الطلاق او العتق
بشرط لا علة موجبة لذاتها فلم يكن ذاك على العلية فكذا هذا ولا معتبر بالجنان لانه
ظن والظن لا يلحق من الحق شيئا على انه لو كان الحال دليل صحة العلة يقول كل واحد
من المعللين ان علتي صحيحة لانه حكم بالي قلبي صحتها قوله فيعرف صحة العلة
راجع الى الوصف وكذا في اثره قوله وهو نظير صدق الشاهد الى آخره اي
الوصف الذي هو كون العباس نظير صدق شاهد من حيث ان الشاهد يعرف صدقه
عن كذبه بظهور اثره باجتنابه عما هو محرم في دينه والكذب من محرم دينه فكذا
الوصف يعرف عدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به كما ذكر في اثر الصغر في ولاية
المال والدين مثلا ان الله تعالى امر بحفظ المال اي بعتقده وهو يسعى على الحق والباطل من حيث هو
الا ترى انك تقول جنس اليهود باطل وما روي عن الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه
انه قال الدين اسم واقع على الايمان والاسلام والشرايع كلها فالمراد منه الحق منها
والتخاطي تناول والمحظور الممنوع والمراد منه المحرم قوله وذلك مما يعرف
هو اشارة الى صدق الشاهد يعني كما ان صدق الشاهد يعرف بظهور اثره فكذا
يعرف عدالة الوصف بظهور اثره كذا قال هذا جوابا عما يقال من جهة الشافعية
وهو ان الاثر لا اعتبار له لانه امر غير معقول بل الاعتبار للحال فقال في جوابه
لا نسلم ان الاثر غير معقول بل هو معقول في جنسه كاثر مشي الماشي وفي مشروع
ولا له كما اذا قال واجد لامرأته هي طالق ثلاثا يستدل على اثر ذلك وهو الجزء
فيكون الاثر معقولا كيف كان قوله ولما صار العلة عندنا علة بأثرها
الى آخره يعني لما ثبت ان لا اعتبار للاطراد ولا للدوران ولا للاحالة في كون الوصف
علة بل الاعتبار لكونه مؤثرا وهو ان يكون الوصف اثر في جنس الحكم المعلل به شرعا

تعليق

رجحانا من القياس والاستحسان اذا تعارضا انهما كانا قويين اثر على الآخر لان الاعتبار في الترجيح لقوة في جهل المتعارضين لا لكونه ظاهرا ولا لكونه باطنا فربما يكون الظاهر اقوى من الباطن لقوة الآخر وكذا بالعكس الا ترى ان النصوص ظاهرة والمعاني باطنة والقوة للنصوص لكونها قطعية والدنيا ظاهرة والعقبى باطنة والاعتبار للعقبى لقوتها فيها لانها دار بقاء ودار الصفاء والدنيا دار فناء وعناء ثم اعلم ان بعض من باطنه جيفة ربي قلبه وسوسة شنع عن جهل جهله وسوء طبعه على اصحابنا في استعمال الاستحسان وقال ايكم سمعني تركت القياس استحسانا او القياس حجة شرعية فكيف يكون تركها مستحسنا بل يكون تركها ضلالا فقلت ايها المستنير عن جهل ما اجهلك وما اكثر حمقك وما اشد عماك وشرا بعين على القلب انا لم نقل ان تركك الحجة الشرعية مستحسن كلا وحاشا ان ننسب اصحابنا الى ما يقول ولكنا نقول بان العدول عن القياس الى الاستحسان لدليل اقوى منه هذا هو الراجح ومثل هذا لا يسمى تركا للحجة الشرعية الا اهل الضلال بل الحجة ما ادى اليه رأي ولو انفقت في الزمان وجدت اكثر هم سقط وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين سأل هذا ان المعنى الذي يعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون جليا واما ان يكون خفيا فان كان جليا فاسمه القياس وان كان خفيا فاسمه الاستحسان والاستحسان على هذا احد نوعي القياس وانما سمي به لكون العمل بالدليل الخفي مستحسنا لقوته الا ترى انه ما ثبت ان العرق من نوعي القياس الجلي والخفي الا ترى ان اجلد اذا سمى احد ولديه زيدا والآخر عمرا هل يسمع انه لو لم يسم احدهما لكان خالقا لحقوق ورهوق الباطل فان قلت ورد علينا ما اذا تعارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان لا لكم قلنا انما سميناه المعنى الخفي استحسانا لكون العمل به مستحسنا ولا عمل به هنا قلت لما سميناه المعنى الخفي الذي يقتضي اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه المعنى الجلي استحسانا مرت عليه الالسنة واعتادت وسلست الى استعماله واتفقت فقلنا المعنى الخفي استحسانا عملنا به او لم يعمل على انا نقول ترك الاستحسان امر نادر وشيء شاذ الا ترى الى يد المصنف باعل صوته وهذا قسم عزوجود وذو الاعتبار للغالب والرجحان للراجح فان قلت سلمنا ان امر نادر فلا بد من بيان الدليل قلت الدليل عليه ما قلنا ان رجحان

الاستحسان

الاستحسان على القياس اكثر من رمل عالج كما مهد به من له أدنى ممارسة بفروع اصحابنا رضي الله عنهم واما رجحان القياس على الاستحسان فقليلة جدا هكذا ابو العباس الناطفي رضي الله عنه ذكر مسائل فيها قياس واستحسان واخذ فيها بالقياس وترك الاستحسان الاول قال في كتاب صلاة الاصل لو قرأ آية السجدة في صلوته في وسط السورة ولم يسجد لها وركع ينوي تلاوة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس ولا يجوز في الاستحسان وبالقياس اخذ ● والمسئلة الثانية قال في كتاب طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج قال في القياس لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق واخذ فيها بالقياس وادع الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسانا في هذا لانه لا يقبل الحيض الا من حضها والى الولادة يعلم من غيرها كالقابلة ● والمسئلة الثالثة قال في كتاب رهن الاصل رجلان في يد بينهما دار اقام كل واحد منهما بينة ان فلانا يعني رجلا آخر رهنها عنده وقبضها اياه لا يكون رهنا لواحد منهما في القياس وبه ناخذ ولم يذكر الاستحسان وذكر في كتاب الشهادات في الاصل وفي الاستحسان يكون لكل واحد نصفها رهنا بنصف الدين ولم ناخذ بذلك واخذ بالقياس ولو كان هذا بعد موت الراهن والمسئلة بحالها تقبل في قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما بينتهما ويكون ذلك رهنا لهما اتباع في ذينهما استحسانا وقال ابو يوسف الرهن باطل وابو حنيفة ومحمد اخذا حال حيوة الراهن بالقياس وبعد موت الراهن اخذا بالاستحسان وقررا قولهما بان بعد موت الراهن المقبوض اشبه الدين من غرماء الراهن فتقبل بينة المرتهن لذلك والحق هو المقصود لذلك نقبل وانما حالة الحيوة فالمقصود دفع الحبس عن ذلك عليه ان لا يباع الرهن حال حيوة الراهن فصار رهنا مشاعا فلا يصح وفارق ذلك اذا رهنها عند هما بعقد واحد هذا جائز في قولهم لانه رهن واحد فلا يكون مشاعا ويكون جميعها رهنا عند كل واحد منهما ولو قضى احدهما كان للآخر امساك جميعها والرهن وثيقة فلا ينفك

ما

والمسئلة الرابعة قال في كتاب بيوع الأصل لو اختلف الطالب والمطلوب فقال الطالب أسلمت إليك في ثوب بصفوي طوله ستة أذرع إلى ثلثة أذرع وقال المطلوب بل أسلمت إليك في ثوب بصفوي طوله خمسة أذرع إلى ثلثة أذرع فإنهما يتحالفان في القياس وينبغي في الاستحسان أن يكون القول قول المطلوب وبالقياس أخذ وذلك أن الصفات إلى ثلثة معقود عليها والذرع هي الصفة ● والمسئلة الخامسة قال في الجامع الكبير لو أن أربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالإحصان وأمر القاضي برجمه ثم وجد الإمام شهادتهما هدر في الإحصان عندنا ورجعا عن الشهادة ولم يعلما لم يجز بعد الإقامة اصابة حراجات في ذلك القياس في هذا أن يقام عليه حد الزنا ما يأتي جلده وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله وأما في الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط عنه ما بقي وبالقياس أخذ وبذلك الاستحسان لأن في إقامة الحد عليه جمعا بين بعض الرجم والجلد تؤدي إلى الزيادة في حد الجلد ما لم يكن واجبا عليه ووجه القياس أن ما حصل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجود شروط الإحصان عند الكل فكان وجوده كعدمه بقي موجب شهادة الزنا وهو الحد لذلك يقام عليه الحد ●

والمسئلة السادسة قال في الجامع الكبير أربعة شهود وأحد رجل بالزنا فقضى القاضي بجلده بالبينة ثم شهد شاهدان أنه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس في هذا أن يرجم وهو قول أبي يوسف ومحمد وأما في الاستحسان فإنه لا يرجم وبالقياس أخذ وكر هاتين المسئلتين في باب الشهادات في الجامع والمسئلة السابعة قال في كتاب رهن الأصل لو تزوج امرأة على عبد مطلق أو أعطاها رهنا بمهرها فطلقها قبل الدخول لها المتعة ولو هلك الرهن عند هاتين هذه بالمتعة في قول محمد استحسانا والقياس أن لا يذهب بالمتعة وهو قول أبي يوسف وللمرأة مطالبة الزوج بالمتعة دينا عليه لها لأن المتعة لبست ببعض المهر ولا بد لا عنه بل هي بدل أخر الأزى أن المهر موجب عقد النكاح والمتعة موجب الطلاق قبل الدخول ووجه قول محمد رحمه الله أن المتعة يجب عند سقوط المهر لحرى ذلك يجري الرهن بالمسلم فيه ولو تقايلا السلم كان لرب السلم أن يحبس الرهن بما بقي من رأس المال والمسئلة الثامنة قال في كتاب وكالة الأصل ولو وكل الحربي المستأمن

جربيا مستأمنا بالخصومة تم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل فإن كان الوكيل وكيل المدعي لم ينعزل وله حق الخصومة ولو كان الوكيل وكيل المدعا عليه القياس أن ينعزل الوكيل وتبطل الوكالة وفي الاستحسان لا تبطل الوكالة ولا ينعزل الوكيل وبالقياس نأخذ اشار الى ان القياس والاستحسان في المسئلة الثانية والصحيح أن القياس والاستحسان في المسئلتين جميعا القياس أن ينعزل لوكيلان في المسئلتين وفي كل واحد منهما والاستحسان أخذنا في المسئلة الأولى وفي المسئلة الثانية أخذنا بالقياس ● ووجه القياس في ذلك وهو أن الدارين بمنزلة الدارين بمنزلة الدار الاسلام لأنه مستأمن بحكم أهل الدين وهو الذي التحق بدار الحرب صار من أهل دار الحرب ووجه الاستحسان في ذلك وهو أن الدارين بمنزلة الدار من جميع الوجوه لأن الذي في دار الاسلام من أهل دار الحرب وهو في دار الحرب وهو في دار الاسلام بمنزلة واحدة إلا أنا أخذنا بالقياس إذا كان الوكيل المدعا عليه وقلنا انه ينعزل لأنه لا فائدة في بقاء الوكالة لأن بقاء الوكالة بالقضاء على المدعا عليه والمدعي لا يحضر القاضي أن يقضي لانسان على انسان هو في دار الحرب لأنه لا ولاية للعاجز كان في دار الحرب وكل من كان في دار الحرب ●

والمسئلة التاسعة قال في الزيادات رجل له ابن معتوه وله ابن معتوه ابن من أمة غيره بالنكاح فاشتراه لابن هذه الأمة لابنه المعتوه فإن في القياس الشراء لغو لا يلزم المعتوه والثاني لا استحسان فالشراء يقع للمعتوه وبالقياس أخذ ولو اشترى ابن المعتوه فإنه لا يلزمه ويلزم الأب ويتعلق عليه لأنه ابن ابنه والمسئلة العاشرة قال في دبات الأصل لو وقع رجل في بئر جفرت في طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر ووقعوا جميعا فماتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فإن جاوا البئر بصير دية الأول وبصير الأول دية الثاني ويضمن الثاني دية الثالث فيكون ذلك على عواقلهم هذا هو القياس وفيه نأخذ وفيها قول آخر أن دية الأول ثلاثا على جاوا البئر ثلث الدية وعلى الأوسط ثلثا الدية لأنه جر الثاني عليه وثلث الدية هدر لأن الأول هو الذي جر الثاني عليه وأما دية الثاني نصفان نصفها هدر ونصفها على الأول وأما دية الثالث كلها على الثاني وإذا لم يعرف من أي ذلك ماتوا بطل نصف ذلك كله

واجد بالتصف وكان الشيخ ابو عبد الله الزجاني يحكي عن ابي بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي ان القياس الذي ذكره قول محمد بن الحسن رحمه الله والقول الاخر هو قول ابي يوسف رحمه الله على جهة الاستحسان ● والمسئلة لها وجه غير هذا قال في كتاب نكاح الاصل رجل قال لغيره هذا ابني وقال الاخر هذا ابني او بينا اعتق احدهما هذا بالقياس وترك الاستحسان والله اعلم قوله وبيان الاول اذا بالتأمل تعدم القياس اي ترجيحه على الاستحسان اذا اخبارك بها اي بجنة التلاوة اعلم ان الذال لابد السجود اذا ركع ونوى عن الركوع وسجود التلاوة جاز ركوعه عنهما قياسا لا استحسانا ووجه القياس ان الله اطلق اسم الركوع على السجود والسجود جزء كذا الركوع قال تعالى وخر راكعا اي ساجدا لكن فساد القياس ظاهر للتمسك بالمجاز ووجه الاستحسان ان بين الركوع والسجود مخالفة ومغايرة فلا يلزم من جواز احدهما جواز الاخر والمامور به للتلاوة ليس الا السجود ولهذا لا يجوز الركوع عن السجدة الصلاتية مع انهما موجبان بسبب واحد ولا يجوز الركوع ايضا عن سجدة التلاوة اذا ركع خارج الصلاة والاستحسان ظاهر لقوله تعالى واسجد واقترب ولقوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها وفساد الاستحسان حتى نوى لتخالف المعلول عن العلة وقوله ان لا يجوز الركوع عن السجدة مع وجود الموجب لجوازها وهو اظهار التواضع ولان فيه الحاق فرضية غير مقصودة بفرضية مقصودة وهو فاسد بيانه الالحاق ان عدم جواز الركوع عن سجدة التلاوة فيما على عدم جواز الركوع عن سجدة صلاتية الحاق لغير المقصود بالمقصود وهذا لان السجدة الصلاتية فرضية مقصودة وسجدة التلاوة لا بد ليدل على لزومها بالنذر كالوضوء انما وجه القياس فيجاز بخمس وجوه كون كل واحد من الركوع والسجود ركنا للصلوة وانما صار القياس اولى لقوة اثره الباطن بيانه ان المقصود من سجود التلاوة ليس هو لانها قربة غير مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر بل المقصود موافقة الامر بها ومخالفة الامر وهو باظهار التواضع لله تعالى والتواضع كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع فجوز هذا كما يجوز ذاك خلافا للركوع خارج الصلوة حيث لا يتأدى من سجدة التلاوة لان الشرط وقوع الركوع قربة وهو لم يشرع قربة في غير الصلوة

الصلوة وتجلاب سجدة صلاتية حيث لا يتأدى الركوع عنها لانها قربة مقصودة فلا يخرج عن عهدتها الا بانيانها مقصودة فان قلت لم قلتم ان اثر الاستحسان ظاهر والاستحسان ما فيه نوع خفاء قلت انما قلنا بانه ظاهر لان المأمور به وهو السجود غير الركوع فلا يخرج المكلف عن عهدة المطالب باداء المغاير الاخر قوله فصار الامر الخفي وهو حصول التواضع يعني في القياس مع الفساد الظاهر وهو التمسك بالمجاز يعني في القياس ايضا وجه الظهور انك تقول جاز السجود فجاز الركوع بالقياس على الاشراك في الاسم اول من الاثر الظاهر وهو ان المأمور به هو السجود فلا يحصل بالركوع يعني في الاستحسان مع الفساد الخفي وهو مخالف المعلول عن العلة كما قلنا يعني في الاستحسان ايضا قوله وهذا قسم غير وجوده اي رجحان القياس على الاستحسان وقد مرت مسألة قبيل هذا انا القسم الاول اي رجحان الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصى ومن امثلة سؤر سباع الطير انه نجس قياسا على سؤر سباع الوحش لاشتراكها في حرمة الاكل ظاهر استحسانا لانها لبست نجسة العين بدليل جواز الانتفاع بها بالاصطياد وعلة غير ان سباع الوحش تماص سؤرها نجسا لاحتلاطه باللعاب واللعاب يتولد من اللحم فاخذ حكمه ولجوم سباع نجسة فكذا لعابها بخلاف سباع الطير حيث لا يكون سؤرها نجسا لانها تشرب بالمنقار بالاخذ بالاستلاع والمنقار عظم جاف ليس برطوبة واللحم بدله طاهر فلا يكون سؤرها نجسا الا ترى ان عظم الميتة طاهر عندنا والعظم بدله طاهر فلا يكون سؤرها نجسا الا ترى ان عظم الميتة طاهر عندنا والعظم بدله طاهر فلا يكون سؤرها نجسا الا ترى ان قوله الا ترى ان الاستحسان ما هو فعل طلب الاحسن من الامور وقيل ترك القياس والاخذ بما هو ارفق للناس وقيل هو طلب السهولة في الاحكام فيما يتعلق به الخاص والعام وقيل الاخذ بالسعة والاتباع بالدعة قوله والمستحسن بالقياس الخفي الخ اعلم اولا ان المستحسن على اربعة انواع مستحسن بالاثر كالسلم فانه لا يجوز قياسا لانه بيع المعدوم لكنا استحسنا جوازه بالاثر وهو قوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ومستحسن بالاجماع كالاستصناع فانه غير جائز ايضا قياسا لكونه بيع معدوم وجائز استحسانا فيما فيه تعامل بالاجماع عليه وصورته مثلا

مسئلة الاستحسان الذي هو ترجيح القياس الخفي على القياس الظاهر لاشتراكهما في وجوب الاتباع

أي صورة الاستصناع

جَا إنسان الى الخزف فقال له اخرز لي خفا صفته كذا وقدره كذا بكذا درهما وسلم له جميع الدراهم او بعضها او لم يسلم اصلا ومشى محسن بالسوروه كطهير الجاص والآبار والاواني بعدما تحسنت فيها لا تطهر قياسا لان الماء الذي يرد على الحوض يحسن ما ولي الملاقاة فتكلفي الاواني واما الآبار فلا يحلو الثاني ان كان الواجب نزح مافيها او بعضه فعلى كلا التقديرين ينبغي القياس ان لا تطهر الآبار لان في الوجه الاول انما نزح الماء لا الطين والحجر وهما كانا نجسين فلاقاه الماء النجس انما هما في الوجه الثاني فالمنزوح من الماء بعضه والماء الباقي في البئر كان متصلا بالمنزوح النجس فكان ينبغي ان يكون الباقي نجسا لكنا استحسنا طهارته قبل الاشياء بالضرورة وقد عرفت بما ذكرنا ان فيها ذكره في المتن لفا ونشرا فافهم ٭ والنوع الرابع المستحسن بالقياس الخفي وقد مر نظائره ثم اعلم ان الفرق بين هذه المستحسنات صحة التعديه في الوجه الاخير دون غيره وهذا لان من شرائط التعديه ان لا يكون الاصل المعدول عنه بالقياس الاول معدولا عنه لنوع اخر بخلاف القياس فلا يصح التعديه لانه ثبت على وفق القياس لانه مستحسن بقياس خفي فلا تجعل في نظائر التعديه فانا أبينا عليك قبل ان ترتد اليك طرفك قوله الاول اي الآخر وهو ايضاح لقوله نظير تعديه بيانه ان الخلاف اذا اختلفا في مقدار الثمن فقبض المبيع بان قال البائع مثلا بعته بعشرة وقال المشتري اشتريته بخمسة لا يجب الثمن على التابع بيانا لانه المدعي والبينة على المنكر بالحديث المشهور وهو عين منكر لان المشتري لا يدعي عليه شيئا لكنا استحسنا بمين البائع فقلنا بالتحالف لان المشتري يدعي عليه تسليم المبيع بأقل الثمنين وهو ينكر فكأنه هو يدعي على المشتري زيادة الثمن وهو ينكر فيجري التحالف بينهما حكما للانكار ثم بعد ذلك الحكم اعني التحالف يأبى البائع والمشتري اذا اختلفا قبل قبض المبيع وكذا بالى الاجانب اذا اختلف المتواجران والمستأجر قبل استيفاء المنافع في عقد اريد فسخه بعد القبض انما وجب التحالف خلافا للقياس بالحديث وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها فالقول قول البائع او يترادان والحديث ليس في القبض وبعده فلا يمكن التعديه لكونه معدولا عن القياس وهذا لان المبيع سالم للمشتري لا يدعي شيئا قوله ثم بيع

تعديته اي تعدية هذا الحكم الى الوارث والحال هذا لك التسليمة والى الاجارة حتى لا يتحالف الورثان بعد القبض ولا المتحالفان بعد هلاك السلعة ولا يتحالف المتواجرة والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وانما قيد بقوله عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما اخبارا عن قول محمد والشافعي لان النص عندهما يحمل الهلاك مقبولا كما قبله فيتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك وقد عرفت في الهداية وغيرها قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة الى اخره اعلم ان تخصيص العلة عامة عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص ابي زيد الدبوسي وما وافقهم وعند الشافعي من علمائنا العراقيين وعند القاضي ابي زيد الدبوسي وما وافقهم وعند المعتزلة وغير عامة عند علماء الهدى في نصوص المتأخرين والامامين الماهرين الخبرين الفاخرين شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام علي البزدوي ومن تابعهم رضي الله عنهم وصورة تخصيص العلة ان تكون العلة ثابتة في كثير من المواضع وحكمها ثابت في البعض دون البعض حجة الاولين ان المعنى متى وجد له اللفظ العام يترتب تناول المسميات فقوله المعنى يقتضي ثبوت الحكم في جميع المواضع كالعام يوجب التخصيص هناك هكذا هنا والان الاستحسان جار بالاتفاق وهو عين تخصيص العلة بيانه ان دليل القياس يقتضي الحكم في جميع كل موضع ثم ترك ذلك في موضع الاستحسان وهو تخصيص العلة وحجة الآخرين ان تخصيص العلة يلزم منه نسبة الناظر الى الشارع واللازم منتف فالملزوم بيانه ان العلة الشرعية امارة ودليل على ثبوت الحكم لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى اذا وجدت العلة ولا حكم لها يكون دليلا على ثبوت الحكم حتى لا يكون دليلا عليه وهو عين الناظر فإن قلت سلمنا انه يلزم الناقض لكن لا نسلم انه لا يجوز قلت لانه لا يخلو اما ان يكون جائزا او غير جائز والجواز منتف فتعين عدم الجواز فان قلت هذه دعوى اخرى فلا بد من الدليل على انتفاء الجواز قلت لو جاز يلزم الكذب والجهل على الشارع واللازم منتف وانما يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال والجواب عن الاول بمنع تخصيص العلة بتخصيص العام اولا ان العام بعد ما خص منه البعض يكون ظنيا فلا يلزم منه العام موجب العام بخلاف العلة اذا جاز تخصيصها يلزم الغاؤها اصلا لاحتمال التخصيص فلا يجوز واما يلزم الا العام لان موجب العلة رتب الحكم

على العلة ولا معلول جديد والجواب عن الثاني ان التخصيص انما يلزم لو كان الوصف علة في مقابلة الاستحسان وهو غير مسلم لان الاستحسان انما ان يكون بالنص كما في السلم ولا اعتبار للوصف في مقابلة النص وانما ان يكون بالاجماع كما في الاستصناع ولا اعتبار للوصف في مقابلته ايضا لان الاجماع قطعي كالنص وانما ان يكون بالضرورة كما في تطهير الحياض والآبار والاواني ولا اعتبار للوصف في مقابلها ايضا لان الضرورة انما تتحقق

[illegible] لان الحكم اذا دعت الضرورة اليه يكون صحته مجمعا عليها وانما ان يكون بمعنى حق نوى كما في سؤر سباع الطير ولا اعتبار للمعنى الخبث في مقابلته ايضا لان المرجوح في مقابلة الراجح معدوم حكما فان قلت لم قلتم ان الوصف لم يجعل علة في مقابلة هذه الاشياء الاربعة غاية ما في الباب ان يكون النجاسة مؤثرة كالحدث ولكن لا يلزم منه ان لا يكون حجة بل موجبة للذلة الجموع الا انه لم يظهر اثره لدليل راجح فلم قلتم ان تخصيص العلة [illegible] قلت ليس معنى كونه حجة انه موجب بنفسه اذا وجد دليل اقوى منه يخالف اياه امر فيما لم يوجد فالاول ممنوع والثاني مسلم ولكن كلامنا فيه فان قلت قول المصنف بقي الصوم لبقاء ركنه ممنوع فكيف يبقى الركن مع وجود مضاده ومنافيه وهو الاكل لانا نرى لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك قلت جعظت شيئا وغابت عنك اشياء فان انت مر اول الحديث وهو قوله عليه السلام ثم على صومك فلو لم يسق صوم الناسي لم يكن لقوله ثم على صومك فائدة على انا نقول لا كل علة للقطر يجعل الشارع اياه علة فضانا في صورة النسيان لم يجعله علة فبقي ركن الصوم لا محالة الا ترى ان الناسي لا يقضي وليس هو الا لبقاء صومه فان قلت قول المصنف ان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن اثر ذلك في رفع الحكم وهو الاثم لا في رفع حقيقة الفعل لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فلم قلتم ان التخصيص قلت سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة لكن لا نسلم ان مجرد الفعل علة فلا يلزم التخصيص فان قلت ان علة نقض الطهارة خروج الخارج النجس وهو موجود في حق صاحب العذر ومع هذا لم يثبت الحكم ما دام الوقت باقيا وهو ليس لا تخصيص العلة قلت نعم ان خروج الخارج النجس علة لكن يجعل الشرع اياه علة قضانا لم يجعله علة ما دام الوقت باقيا

فافهم

فان قلت ما نقول في اجزاء المكتوبة كلمة الكفر على لسانه والكفر موجب للجزمة والجزمة موجبة للمؤاخذة والمؤاخذة مفقودة لقوله تعالى لا مؤاخذة لكم الا بما عقدت ايمانكم فلزم التخصيص لا محالة قلت سلمنا ان الكفر موجب للجزمة لكن لا نسلم ان الجزمة علة المؤاخذة اذا كانت عن ضرورة وهذا مما سيأتي في فصل العزيمة والرخصة

قوله فصار عدم الحكم لعدم العلة فان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبني على العدم الاصلي قلت نعم لكن المصنف ساعٍ في البيان لكون ذلك اثرا مشهورا عندهم او لبيان ان اداءه بقي العلة لا يلزم تخصيصها

قوله وكذلك نظائره في سائر العلل المؤثرة اي مثل عدم الحكم لعدم العلة لا يلزم مع قيام العلة في جميع العلل المؤثرة بيانه فيما قلنا اذا صلى الماتي في بيتي الصائم التام نفسد صومه لتحقق [illegible] الصوم فورد عليه النسيان فعلى مذهب من منع هذا الحكم لعدم العلة وقالوا المنع لمانع مع قيام العلة

قوله فكم هذا التعليل والحكم فساد الصوم والتعليل وان [illegible] عند اي صوم النسيان وهو الآثار وهو قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فان قلت قوله لعدم اي لحكم التعليل وهو فساد الصوم لعدم هذه العلة اي لعدم فوات ركن الصوم ذيل الخصوص نصب اللام ذيل لعدم اي لعدم العلة هذا الفصل اداءه فصل تخصيص العلة قوله واما جملة اي آخره قد بينا تحقيقه القياس وشرطه وركنه ولم يبق من التقسيم الا قوله والحكم والدفع وهذا بيان الحكم والدفع يتلوه اعلم ان الحكم القياس لغة هو النقل بالدفع حتى لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهل يجوز قوله فالقديمة حكم الاثر عند التعليل عندنا وعند الشافعي حكمه تعلق الحكم في المنصوص بتلك العلة والقديمة ليست بلازمة حتى يصح التعليل عندنا بعلة قاصرة وعلة متعدية حجة ان التعليل حجة والحجة حجيتها لا باعتبار العموم ولا باعتبار الخصوص وذلك امر زائد بل حجيتها باعتبار تعلق الحكم بها الا ترى ان سائر الحجج من الكتاب والسنة كذلك اذ لو كان العموم للعموم لما كان الخاص حجة ولو كان العبرة للخصوص لما كان العام حجة والملازم منتف فينتفي الملزوم لكن عموم الحكم وخصوصه باعتبار

معنى الوصف فإنه اذا كان عاما ثبت الحكم عاما واذا كان خاصا ثبت خاصا
وحينئذ أنا نعلل بالعلة القاصرة لو جاز تلزم السفسطة واللازم منتف شرعا فبينا
بيان الملازمة امّا اشتمال بما لا يفيد والاشتمال بما لا يفيد سفسطة فإن قلت لا
نسلم ان التعليل بالعلة القاصرة اشتمال بما لا يفيد ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الاشتمال
بما لا يفيد سفسطة ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان السفسطة منتفية شرعا قلت امّا الجواب عن
الاول فالوقوف ان التعليل لا يفيد الحكم الا ان يفيد علما او عملا وهو لا يفيد علما لشهادة
ولا يفيد عملا لان الحكم في المنصوص ثبت بالنص لكونه أقوى فلا يجوز قطع الحكم عن
الاقوى الى الادنى فلا يفيد العلم والعمل لم يكن في العلة فايدة فثبت انه اشتمال
بما لا يفيد وامّا الجواب عن الثاني فالوقوف ان السفسطة ما ليست له غاية حميدة
فايدة فيه ليست له غاية حميدة لانه لو كان له غاية حميدة لكان فيه
فايدة فيكون لا اشتمال بما لا فايدة فيه سفسا وامّا الجواب عن الثالث فالوقوف
ان العمل بما ليس له غاية حميدة موجب لهوى والعمل موجب لهوى بخلاف الشرع
حرام فالوقوف لا نسلم ان اتباع الهوى فيضل عن سبيل الله فيكون السفسطة حراما منتفيا
شرعا فإن قلت سلمنا ان التعليل بالعلة القاصرة لا يفيد علما وعملا لكنه يفيد
فايدة اخرى وهي الوقوف على حكمة الشرع قلت نحن لا نمنع من الوقوف على الحكمة
ولا لذة باب الاستنباط والاجتهاد وانما المحظور باب النبوة ككما نقول ليس كل
وصف استنبط من النص علة بل العلة هو الوصف المؤثر في اثبات الحكم فالعلة
القاصرة لما لم تؤثر في اثبات الحكم لانه في المنصوص ولا في غيره يكون التعليل بها
تعليلا بما ليس بعلة وهو فاسد كاسد فإن قلت لا نسلم ان هذه العلة لم
تفد الحكم بل لها حكم وهو قصر الحكم على المنصوص قلت نحن لا نمنعك ومرة
لكنك عن تومك فإن ذهب بقلبك فارجع الى عقلك ان القصر يحصل بترك التعليل
ايضا فإذن لا يثبت به حكم لم يثبت قبل وجوده تعليل فيكون وجوده وعدمه سواء
على انا نقول ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع التعليل بعلة متعدية لان الحكم جاز ان
يكون معللا بعلل شتى كما مر من قبل فإن قلت سلمنا انك جئت بالحق وقلت
بالصدق وان التعليل بالعلة القاصرة لم يفد شيئا لكن لم قلت ان الحكم في المنصوص

ثابت بالنص لا بالعلة فإنه اذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للمتعدية وجود وهذا ظاهر
قلت انما لم يثبت بها لا لعدم صلاحيتها ولا لحائل فيها بل لمانع عن اضافة الحكم
اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع مفقود في الفرع فاضيف الحكم في الفرع اليها
هذا هو القاطع لوهم المعاندين ثم اني يوم الدين قوله فيثبت بالنص الخ الاظهر
فيثبت به لثبت فيه والضمير الى فيه في الموضعين يرجع الى ما والضمير المستتر في قوله لثبت
يرجع الى الحكم النص وانما قال على اجمال الخطاء لان بالرأي لا يدرك ما هو مراد الشارع
حقيقة فإن قلت كيف نصح تعدية الحكم وعدم الحكم عند عدم العلة ووجود العلة
الشيء اذا انعدى عن محل لا يحل الا ول خاليا عن ذلك الشيء لا محالة وهذا
المنصوص لا يخلو عن حكم بعد التعدية قلت نعم لكن هذا مجاز تعارفه الفقهاء رضوان
الله عليهم فلا مانع من جواز المجاز قوله حتى جوز التعليل بالعلة القاصرة يعني لما صح التعليل
عنده بالعلة القاصرة جوز التعليل بالعلة المتعدية ولو يعدل الحكم من المنصوص الى غيره كما ذهب اليه
وغيره وعندنا لما صار علة الربوا هي القدر والجنس عدينا الحكم من المنصوص الى غيره
والمراد من القدر هو الكيل او الوزن قوله التعليل بما لا يتعدى اي بوصف
لا يتعدى وهو العلة القاصرة وهي التي تفيد اختصاص الحكم به اي تفيد قصره
الحكم على المنصوص والضمير الى ما في قوله لا يمنع التعليل بما يتعدى وهو
التعليل بالوزن الى الذهب والفضة فتكل هذه الفايدة اي فايدة قصر الحكم
يعني لما لم يمنع التعليل بالعلة القاصرة مما بالتعليل بالعلة المتعدية لجواز كون الحكم معللا
بعلل شتى بطلت فايدة القصر لان العلة المتعدية تقتضي شمول الحكم فإن قلت
الحاليا هي فيه نظر عندي لان الحكم في المنصوص لو كان معللا بعلتين قاصرة ومتعدية
لزم ان يكون الحكم ثابتا في الفرع وان لا يكون ثابتا على ان عدم العلة عندهم يوجب
عدم الحكم وهذا جمع بين النقيضين فثبت ان التعليل بالعلتين يمنع التعليل بالعلة
الاخرى فلا بد من التقصي عن عقدة هذا الدعوى قلت هذا شيء من الكلام
لغو وعن قبيله سهو وجهله يحمل لانا لا نسلم ان عدم العلة يوجب عدم الحكم وهو ليس
بمذهب لاهل السنة والجماعة الا ترى الى قول المصنف في بيان المعارضة الحالصة حيث
قال وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم قوله واما دفعه اي دفع القياس والطعن

على ما قال في وَالقياس بقوله اما الاول فَوَلُهُ طَرْدِيَّةٌ ومُؤَثِّرَةٌ فلم يبينهما في
ركن القياس اعلم ان المصنف قال العلل قسمان طردية ومؤثرة ولم يذكر الدوران
والاجالة فلعله انما لم يذكرهما لما ان المحققة من الفقهاء اعتبروا الاثر واهل النظر
اعتبروا الطرد والدوران وفي الحقيقة والصحيح ان بينهما تلازما وقد بينا ه فلهذا لم
يذكر الدوران ولم يختر الاولون والاخرون الاجالة فلهذا تركنا ذكرها المصنف رحمه
الله فَوَلُهُ فاربعة الى اخره اعلم اولا ان الفحول الثلاثة ابا زيد الدبوسي وشمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رضي الله عنهم ذكروا وجوه دفع العلل الطردية
بعد ما ذكروا وجوه دفع العلل المؤثرة ومصنف المنتخب عكس الامر فاقول وقد
تؤيدت في سري وكاني بهم ان الفحول الثلاثة انما ذكروا هكذا لكن لما ان القوة انما هي
للمؤثرة فصار الاصغاء عن الراجح اهم والعناية بدفعها اشد وهذا لان دفع السهل
سهل اما المصنف فانما عكس لان الطردية لما لم يكن لها قوة المؤثرة صار دفعها ورفعها
من الباب احق ليعلم الاعتبار بها ثم اعلم ان المعلل متى سند الى دعاء بدليل
فالمعارض اما ان يسلم السابل اولا فان سلم فالمعارض اما ان يدعي بنوع
من المناقضة اولا فالاول القول بموجب العلة والثاني اما ان يقتصر على مجرد المنع او
لا فالاول المناقضة والثاني اما ان يكون بطريق المعارضة بين الاصل والفرع او لا فالاول
فساد الوضع والثاني اما ان لا يسلم العلة لتخلف الحكم بالمانع او لا يسلم لكن دون
العلة دليل اخر يوجب خلافه فالاول المناقضة والثاني المعارضة وهي على نوعين بيان
عن قريب مثال القول بموجب العلة ما قال الشافعي في مسح الراس لكن في الوضوء فليس
بتثليثه كالغسل فنقول نحن نقول بموجب علتك ان تثليثه مسنون لكن التثليث لا يشترط
اتحاد المجلس الا ترى ان مر على ثلاث اذا زار يصح ان يقول دخلت ثلاث دخلات كما يصح ان
يقول كذلك اذا دخل دارا واحدة ثلاث مرات فلما ثبت هذا فلنا ان الاستيعاب بالمسح
ثبتنا وبتلك سنة وبالاستيعاب يحصل الثلث وزيادة لوجود مسح قدر المفروض
ومثليه وزيادة ومثال المعارضة وهي على اربعة اوجه في نفس الوصف وفي صلاحيته
للحكم وفي نفس الحكم وفي الصاقه بالوصف اما نظير الاول فنقول في هذه
المسئلة لا نسلم ان الركنية علة لسنية التثليث في الغسل واما الثاني فنقول لا نسلم

ان التعليل بالركنية صالح لافادة التثليث واما الثالث فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون
في الغسل بل المسنون هو الاكمال وهو يحصل بالاستيعاب واما الرابع فنقول لا نسلم
ان التثليث في الغسل ثبت بالركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا
وعدما اما وجودا ففي القيام والقراءة والركوع واما عدما ففي المضمضة والاستنشاق
حيث لم يسن التثليث ولا ركنية وهنا نوع اخر وهو شيء يجب في لزام المعلل وهو المنع
بطريق التقسيم بان يقول في كل وصف علل به المعلل فنقول الركن في الوضوء ايما اذا كان
غسلا يوجب سنية التثليث اعم منها اذا كان مسحا فالاول مسلم والثاني ممنوع ونظير
آخر منها اذا قال الشافعي في الوضوء شرط لانه طهارة كالمسح فنقول اعني نقيض
في طهارة هي وضوء اعني طهارة هي مسح فالاول ممنوع والثاني مسلم واما الوضع
ما قال الشافعي انتقاض في هذه المسئلة المسح ركن في وضوء فليس بثلثه كغسل الوجه فنقول
هذا في وضع فاسد لان المسح بناء على التخفيف وفي التثليث تغليظ الا ترى ان مسح الخف
ومسح الجبائر انما يجب في مثناه على التخفيف وفي التثليث تغليظ الا ترى ان مسح الخف
ثلثه كالغسل فنقول هذا يتقض مسح الخف فانه ركن ومع هذا لا يسن التثليث فيه
وما قيل انه ليس بركن فغير مفيد لان الركن الذي عبارتنا عنه اما ان يتأدى الا به
وهنا في ثلثه المسح على تقدير عدم الترتيب لاقامة الوضوء الا باتي غاية ما في الباب انه تحمل
السقوط بغسل الرجل فلا يكون ذلك ما نعا بل للركنية بل يكون ركنا زايدا الا ترى
ان النظر تحمل السقوط عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهو ركن زايد والاوزاعي للسقوط
بالاكراه ولا اجد من الفقهاء يقول انه ليس بركن على هذا تهم اه لكن زايد وما نع
المعارضة ما يقول وهو قياس مسح الراس على الغسل بوجب سنية التثليث لكن
عندنا ما يفيده وهو قياس مسح الراس على مسح الخف تم ترجح ما قلنا فنقول ان قياس المسح
على المسح اولى من قياسه على الغسل لان المسح انما شرع شرعا غير مبنيا وتبعا كالمسح على
الخف والجبائر والتيمم وفي التثليث تغليظ فلا يجوز التعليل الموضوع ثم اعلم ان شمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومصنف المنتخب رضي الله عنهم لم يزيدوا ذكروا
المعارضة في دفع العلل الطردية والغالب على الظن انهم اقتدوا باباي زيد الدبوسي لان
الان ذا انه ان يضع كل باب على اربعة والا فالمعارضة واردة كما راينا من النظير فوله

امّا القول بموجب العلة فالجواب ما تلزمه المعلل بتعليله أي فحوى الجواب الذي يلزم ذلك الوصف المعلل السائل بتعليله وهو قوله فالجواب ما من اضافة المصدر إلى المفعول والفاعل وهو السائل يجوز وقوعه والضمير في تعليله يجوز ان يرجع إلى المعلل والى ما لا يزال إضافة المصدر إلى الفاعل والمفعول يجوز وقوعهما والثاني اضافة المصدر إلى المفعول والفاعل يجوز وقوعه قوله الا يعين اليد يعني قياسا على صوم القضاء والكفارة قوله على انه حينئذ اي على ان ظلاق البتة يعين لا يقع الجواب ثم اعلم ان القاضي يا زيد قال انما قلنا هذا أي القول بموجب العلة لان المنازعة إنما تجب اذا لم يكن الموافقة وهذا حق وقد ذكرنا لما يعد بعده لكونها أساس المناظرة وذكر فساد الوضع قبل المناقضة لانه شر مستمر النفع لان فيه تخريب قاعدة الحكم ثم اما النقض فربما يظن نقضا ولا يكون قوله فساد الوضع اي وضع التعليل لمثل تعليل الخصم اي تعليل اصحاب الشافعي لعلم ان الروح اذا استل وخلت جوسقه يعرض عليها الاسلام فان اسلمت والا فرق بينهما واذا استل المرأة والروح كامرة يعرض عليه الاسلام سواء كانت مدخولة او غير مدخولة وقال الشافعي المدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض وفي غير المدخولة يقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر لتأكد النكاح بالوطء وغيره في الثاني قلنا هذا في الوضع فاسد لان الاسلام شرع عاصما لا قاطعا والتحقيق ان النكاح كان صحيحا فبعد اسلام احدهما لم يخرج عن كون الموجب للفرقة هو الاسلام او كفر المصر او اختلاف الدينين فالجواب الأول لانه سبب لاثبات العصمة فلا يجوز ان يكون سببا لقطعها لانه يلزم ان يكون عليه السلام قاطعا لما عصم امتي عما هو اعظم منه والجواب الثاني لان الكفر كان موجودا من قبل ولم يكن مثبتا ابتداء النكاح ولا يثبته ولا يجوز الثالث لان الاختلاف لم يكن لاجل المسلم لان الكافر فعل ما عليه من المساعدة والموافقة فلم تقطع هذه الاشياء الموجبة للفرقة قلنا ان الواجب في باب النكاح امساك بمعروف او تسريح باحسان والامساك بالمعروف لا يبقى مع الاختلاف اذ هو كما قيل لتشرع الاختلاف الخلاف يعرف على المصر لاسلام ليفصل مقاصد النكاح فلنا اي حين تشرع ثبات القاضي مثابة فرق بينهما كما في الجب والعنة ثم ان كان الاباء من المرأة فالفرقة بغير

طلاق لعدم تصور الطلاق منها هذا بالاتفاق وان كان من الزوج فالفرقة طلاق وعندها وعند ابي يوسف صح لان الاباء تحقق من المرأة ولا يتحقق الطلاق منها هذا في الاسلام اما في ردته ابدا لزوجين معا الفرقة بغير طلاق عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يقع طلاق بائن كما في ردة احد الزوجين عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يقع غيرها وعندنا لا يقع بين المدخولة وغيرها فصل هذا النقاضي الوضع فاسد لان الفرقة اذا توقعت لانقضاء ثلاث حيض يكون الردة عفوا وليس كذلك والتحقيق ما ذكرنا ان الردة منافية للنكاح ولكان منافيا للشيء يكون الابتداء والبقاء فيه سواء كالحرمة ثم اعلم ان ابا حنيفة رضي الله عنه فرق بين الاسلام والردة وساوى بينهما في الصورتين على طريق واحد ووجه ان الردة منافية للنكاح باعتبار عدم الاهلية والمجانسة فتكون الفرقة فسخا اما الاباء فليس منافيا لانه لا يعتبر فان ما لم تفرق القاضي بينهما والقاضي نائب منابه الا ترى ان شرط في التفريق فان كان الاباء من الزوج تكون الفرقة طلاقا لتصوره منه والا فلا والحكم من الزوج والطلاق تصور منه وما زاد على هذا يعرف من ورد الآثار ومقتضى الاعواض فقد رنا عليه خوف الملامة من جهة الاطالة قوله واما المناقضة فذكر بعض شيوخنا والمعارضة في فصل المعارضة فقال قوله اي مثل قول اصحابي الشافعي رحمة الله عليه فيما اذا قال الشافعي ان لم تسلم طلقتك ثلاثا فقال لا اسلم فقال ان لم توضأ طلقتك ثلاثا فقال لا اتوضأ فقال فقوله انت تبغي بقولك لا اسلم ان المساواة مطلقا او معينة في البتة فالاول باطل لانه لا يمكن الوجود لان الوضوء غسل والمسح مسح وفي الوضوء المفروض اربعة اشياء وفي المسح اثنان والثاني منتقض بغسل الثوب والبدن عن الحدث اذ لا تشترط البتة هناك بالاجماع فبعد ذلك يتطرق بيان نقيض المسلم وهو ان الوضوء تطهير حكمي كالتيمم والمسح لم تشترط فيه البتة لتحقق بها التحقق فكذا الوضوء وانما قلنا انه تطهير حكمي لانه ليس في المحل نجاسة حقيقية والجواب عنه قلنا ان المتطهر تطهيرا لا ترى الى قول الله تبارك وتعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والتي اذا طهرن على طبع يكون ذلك الطهر فيه موجودا لا محالة سواء وجد البتة اولم توجد الا ترى ان النار لما خلقت محرقة لخرق ثوبا قابلا للاحتراق وجدت البتة اولم توجد والتراب

طعمه لبوليت لا تطهير ولم يجعل مطهرا الا عند ارادة القربة وفي البيت فلما ثبت هذا
قلنا لا يجوز قياس الوضوء على التيمم للفرق بينهما قوله لعدم الوجوه اي الوجوه
الاربعة المذكورة وهي قوله لعلة والمتابعة وفساد الوضوء والمنافاة قوله
قوله واما العلل المؤثرة وهي التي ظهر اثرها بالنص او الاجماع قوله فليس
للشافعي فيها بعد ما متابعة الا المعارضة وهذا هو اختيار الفقيه ابي الليث ومتابعة بعض
اصحابنا وقال هذا ليس بصحيح لان المؤثر ليس موجب للعلم قطعا وانما يوجب على غالب
الرأي فاذا قال النقض ظاهر اعلم انه ليس مؤثرا في الحقيقة علة الشرع لا يرد
عليها النقض وفساد الوضع وانما يرد على ما يدعيه الخصم علة قوله بعد ما ظهر
اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع مثال ما ظهر اثرها بالكتاب ما علمنا في
الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين علة خارج نجس
كهو فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع
فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه بشمول العلة قال تعالى احد منكم من الغائط
ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما علمنا في طهارة سؤر سواكن البيوت وقلنا انه ليس
بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات كالهرة فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا
وصف ثبت اثره بالسنة قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة كانها من الطوافين
عليكم والطوافات فيثبت الحكم في سائر سواكن البيوت لاستلزام شمول العلة شمول
الحكم ومثال ما ظهر بالاجماع ما علمنا في بقي القطع في المرة الثالثة والرابعة
وقلنا لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه
تفويت فان طولب بالاثر قلنا اجمعنا ان حد الشرقة شرع زاجرا للمثلها وفي تفويت
جنس منفعة على الكمال ايلاف وايلاف من وجه فلا يجوز قوله اذا الطهارة ناقضة
اي تطهر الاعضاء اثر ما قضة وليس عنا قضة قوله يجب دفعها اي دفع الاعتراض
من وجوه اربعة وفي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم
ثم بالغرض كما تقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فيقول لم قلت انه كالبول
فلو اعترض السائل وقال هذا لم ينتقض بما اذا لم يسل فانه خارج نجس ومع هذا غير
ناقض للوضوء فنن فعها بالوصف وتقول لا نسلم انه خارج قبل السبيلان بل هو ظاهر

في محله ولا يلزم من الظهور الخروج بحقيقته انتقال من الباطن الى الظاهر
وبهذا اذا تمهد قبل لم يحصل الانتقال فلا يكون خارجا بانه ان كل جلد ظهوره وفي كل
عرق دما وبعد تقشر الجلد صار الدم ظاهرا الى محله لا خارجا عنه كما في الحيتان اذا
كان احد قابلا في البيت ووقع سمكه يكون هو ظاهرا من فوق ولا يقول احد انه
خرج ما لم ينتقل من داخل البيت الى خارجه وبعده انتقاضا بالمعنى الثابت بالوصف وتقول
الوصف لم يصر حجة باعتبار انه يحل بانه وفيما لم يسل ليس له اثر الا ترى انه لو
يجب غسل ذلك الموضع بالاتفاق فلما لم يكن له اثر في موضعه لم يكن له اثر في غير
موضعه بالطريق الاولى اذا الخارج لا يكون ناقضا في وجوب التطهير الا ترى انه
يجب غسل موضع السبيلين فلما صار له اثر في موضع السبيلان فلما بانتقاض الطهارة
وهذا لان وجوب التطهير في البدن لا يختبر باعتبار ما يكون منه الا ترى ان الانسان
اذا انتصف بعضه بصفة بحيث يتصف كله بها كما يقال انسان عالم او جاهل ومتعلم لم
يكن للبعض اثر فيما اذا لم يسل لم يكن للخمس علة اصلا لان علتها العلة باعتبار الاثر
فلم يرد علينا نقضا وليس كما عرض مرة اخرى وقال يرد علينا المستحاضة ومن بها فان
فان خروج الفجر حاصل ومع ذلك ليس بحدث فنقوله بالحكم ونقول لا نسلم انه ليس
بحدث بل هو حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وفي الوقت لم يكن له اثر للضرورة
بالحديث بخلاف القياس وهو قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة ولا
يرد علينا نقضا ولئن سلمنا بالعرض بقضا ونقول ان الغرض من تعليل التسوية بين الدم
والبول وبالاتفاق في البول حدث ويصير عفوا اذا دام واستمر في اقيام وقت الصلوة
عندنا وكذا في فرض واحد ونقول ما تعني بقولك الحكم فكذا الدم اذا دام يصير عفوا اما
قبل الدوام والدوام فلا يصير عفوا فلا يصح ايراد الدوام الدائم نقضا الغير الدائم
الدائم والله الهادي قوله ثم بالمعنى الثابت بالوصف لا له ثم معطوف
على قوله لئن فعه بمعنى بدل الوصف وهو الخارج مثلا على المعنى وهو الاثر الثابت
بالخارج وهو وجوب تطهير ذلك الموضع بسبب الخروج قوله فيه صار الوصف
حجة الفاء للتعليل وكانه قال لئن فعه بالمعنى الثابت بالوصف لان الوصف انما
صار حجة بالمعنى فيصير الدفع به صحيحا قوله من حيث متعلق بقوله

حجة اي صار الوصف حجة من جهة ان وجوب التطهير لا يحصل الا بحصول الخبر في الماء لكن مختبرا وقد وجب غسله لكن الموضع اعني موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء قوله باعتبار ما يكون منه الضمير راجع الى البدن اذ هو ما يخرج منه واختر به عن النجس الخارجي فان هناك يجب غسل ذلك الموضع فقط وهناك اي فيما اذا لم يسل فالحكم الحكم اي بمقابل الطهارة لانتفاء لازم العلة وهي الخروج قوله وبالعرض عطف على قوله بالحكم قوله وذلك جذب اشارة الى قوله لكن لك هنا اي في صورة الدم قوله اما المعارضة اما هنا للتفصيل لان المصنف قال اولا واما العلل المؤثرة فلنس للسائل فيها بعد لما تعذ الا المعارضة لانها لا تحتمل النقض وفساد الوضع ثم بنى المحل في قوله الا المعارضة هذا بيان لنوعيها قوله معارضة فيها ما شاء قال بعض الشارحين انما جعل المعارضة اصلا ولم يقل ما فضة فيها معارضة بما ان ابتداء العلة مثالها ذلك لان المجيب سابق على ايراد النقض لعلته لتخالف الحكم فجعلها هو السابق اصلا فقوله فيه نظر لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل دون المدلول بدليل آخر والنقض عبارة عن منع الدليل لتخلف الحكم في الصورة والمنع بعد التسليم لا يجوز له فكيف تكون المعارضة سابقة على المناقضة حتى تكون اصلا فان قلت ما تقول اذا وجد معارضة فيها مناقضة ولم يتكلم قلت الا ان المقصود بالذكر هنا المعارضة فيكون جعلها اصلا بتقديم ذكرها اولا اولى وذكر المناقضة آخرا لأجرى بيانه ان المصنف نفى المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فلما كان الامر كذلك احتاج الى بيان المعارضة عوض عما سيقع فقال فهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة فان قلت أليس يكون في قول المصنف ثم نقض حيث نفى المناقضة أولا على العلل المؤثرة ثم اثبتها هنا بقوله معارضة فيها مناقضة قلت لا يكون لانه ما اثبت المناقضة المنفية لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لان فيها معنى المعارضة فان قلت الجمع بين النقيضين لا يجوز وفي قول المصنف معارضة فيها مناقضة ذلك قلت لا يجوز بيانه ان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كما مر والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان فيلزم الجمع بينهما قلت

لا نسلم انه يلزم الجمع بين النقيضين وانما يلزم ذلك اذا كانت المعارضة والمناقضة من وجه واحد فلم قلت انه كذلك والمقامان متغايران لان المعارضة جهة ابداء علة السائل والمناقضة جهة ابطال علة المعلل فاحفظه فانك لا تجد لما قلنا من نتاج الفكر اسما ولا رسما في كتب الشارحين والحمد لله رب العالمين قوله ومعارضة خالصة اي مجردة للنفس فيها معنى المناقضة قوله وانما يصح هذا اي انما يصح هذا القلب وهو جعل العلة حكما والحكم علة فيما يكون تعليلا بالحكم اما فيما اذا كان التعليل بالوصف فلا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف ان يكون حكما شرعيا قوله مثل قوله صلعم في اخره اي مثل قول صلعم في الهرة التي اذا رئي رحم لان الكفار جس خلال بكر هم بانه يرحم بهيم كالمسلم فقلب عليهم وقولنا لا نسلم ان المسلم انما يرحم بهيم لانه يخلل بكرهم بل لما يخلل بكرهم لانه رحم بهيم ثم اعلم ان قوله يبطل ان يصح دعوى السائل والجواب الاتيان بصحة العلة فانها بتمامها صحيحة عليه يكون علة صحيحة والاخرى فاسدة وهذا لان الشيء الواحد لما كان علة لشيء واحد لم يكن ذلك الشيء علة له فبعد ذلك نقول علتنا صحيحة لان رحم البهيمة لما وجد وجد جلد البكر بالاجماع وفي العكس لا يقوله عليه السلام من اشترى بالله فليس بمحصن قوله وبطل القياس ويطل القياس انما يصح اذا كان مثل علة الاصل في الفرع موجودا وبعد الانقلاب لم تكن علة الحب في الاصل علة وقوله وجد علتها في الفرع وبطل القياس قوله والثاني في النوع الثاني من نوعي القلب قلت لو وصف شاهد على المعلل بعدالة لكان شاهد له اي جعلنا الدليل على السائل على المعلل لكن هذا القلب لا يكون الا بوصف زائد على الاول معتبر للاول مثاله ما اذا قال الشافعي في صوم رمضان يكفيه صوما فرضا وقال انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة فنقلب عليه ونقول انه صوم فرض فيصح بلا تعيين النية بعد تعيين كصوم القضاء والكفارة وهذا القلب انما يصح معارضة فيها مناقضة اما كونه معارضة فبالنظر الى تعليل السائل بما علل به المعلل واما كونه مناقضة فبالنظر الى ابطال حكم المعلل وهذا لان الوصف الواحد اذا دل على ثبوت شيء ونفيه في حادثة واحدة في وقت واحد يكون ذلك مناقضة لاستحالة تعلق

مما ذا اعلل لشاهل بوصف آخر عنه وصفه بحيث لا يكون فيه معنى المناقضة اصلا
فان قلت لما لم يكن هذا القلب لا بوصف زائد على وصف المعلل لا يكون ذلك قياسا
يكون معارضة محضة قلت نعم لو كان الوصف الزائد معتبرا للاول وهنا ليس كذلك
لانه مستدرك للاول معتبر زائداً فيكون قلبا قوله وهو ما خوذ من قلب الجراب
وجهه الى المعلل وظهره الى شاهل فصار بالقلب وجهه الى شاهل وظهره الى
المعلل بخلاف القلب لان اذ هو ماخوذ من قلب الاناء وهو جعل اسفله اعلاه لان
من جعل العلة معلولا والمعلول علة جعل الاعلى اسفل والاسفل اعلى باعتبار ان
المعلول تابع للعلة في الوجود فيكون اسفل فيشبه من هذا الوجه قلب الاناء
قوله لكنه الى آخره هذا الاستدراك لبيان الفرق بين المعين في صوم رمضان
وبين المعين في صوم القضاء وهل لان المضيف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد
تعيينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا وقال
لكن بينهما فرق وهو ان صوم رمضان معين من قبل الشروع حتى لا يجوز شروعه بنوم
الى صوم آخر وصوم القضاء ليس معينا من قبل الشروع حتى يجوز صرفه قبل الشروع الى
صوم آخر وان كان نوى القضاء فصار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال
ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فيعد
التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا
في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى تعيين النية فيصاب بمطلق النية فصار ما
للحكم علينا لنا عليه فافهم والضمير في لكنه يرجع الى صوم القضاء وهذا شان
الصوم رمضان قوله مسالة توهم الى آخره اي قول صاحب الكتاب فيما بان
هذا ان الشروع في صلوة نفل او صوم نفل هل هو ملزم امرا فجعلنا ملزما وعندهم
لا وجه توهم ان صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا ينبغي عليه كالوضوء
لا ينبغي على فاسده والوضوء لا يلزم بالشروع بالاجماع فكذلك صلوة النفل قياسا عليه
لان كلا منهما عبادة لا يمضي في فاسدها فقلنا عليهم ونقول لما كان صلوة
النفل كالوضوء في عدم الامضاء بحيث ان يستوي في صلوة النفل عمل الشروع والقدر

اذ هي لا يلزم بالقدر بالاجماع فلا يلزم ان لا يلزم بالشروع قياسا على الوضوء لان الشروع
والقدر يستويان في الوضوء كانه لا يلزم بالقدر كما لا يلزم بالشروع قوله
وهو ضعيف من وجوه القلب كما قال قوله وهو ضعيف ثابتا لان الدليل على
ضعف هذا القلب انما قال لعدم لا لشدة اهتمامه بضعفه قوله لانه لما
جاء بحكم آخر ذهب المناقضة يعني ان شاهل لما اتى بحكم آخر وهو الاستواء الذي لم
يتعرض لنفيه الحكم لا تثبت المناقضة فيكون هذا القلب ضعيفا من وجوه القلب
لان القلب بيان تعارضه فيها مناقضة ولم توجد المناقضة لكن فيه نوع كسر
لعلة المعلل من حيث ان فيه مناقضة ضمنا بيان هذا ان شاهل لما اتى بالاستواء
لزم منه اللزوم منه بالشروع والمعلل قال اللزوم بالشروع فثبت منه المناقضة
ضمنا وان لم تثبت صريحا قوله والان المقصود من الكلام معناه لان الالفاظ
اذا لم تكن لها معنى كانت مهملة وحينئذ المعنى والمفهوم منه ان الاستواء
الذي ذكره شاهل هو الاستواء الصوري وفي المعنى هو مختلف لان استواء الشروع
والقدر في جانب الاصل وهو الوضوء في الوجوب حيث لا يلزم الوضوء لهما والاستواء
في جانب الفرع في الوجوب حيث يلزم الصلاة بهما وبين شمول الوجوب نقضا
والنقض مبطل للقياس لان القياس لا يكون الا بانبات مثل حكم الاصل في الفرع الوجود
مثل علة الاصل في الفرع والنقض يفيد هذا المعنى فيبطل القياس قوله ثبوت
من وجه اي في جانب الفرع وهو الصلوة وسقوط من وجه اي في جانب الاصل وهو
الوضوء قوله واما المعارضة الخالصة الى آخره اي المعارضة المحضة التي ليس
فيها معنى المناقضة اعلم ان المعارضة الخالصة لو كان اصل احدهما في حكم الفرع كما
اذا قال المعلل ان الحكم في هذا الشيء كذا قياسا على ذلك الشيء وقال
الشاهل سلمنا ان قياسك يقتضي ذلك لكن عندنا ما يقيضه وهو ان الحكم فيه بخلاف
ذلك قياسا على ذلك الشيء الآخر وهذا النوع من المعارضة صحيح وفيه وجوه
يعرف في كتب الفحول للاقيسة مثلا ما اذا قال الشافعي المسح ركن في
الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فقول سلمنا ان القياس على المغسولات
يقتضي ذلك لكن عندنا ما يقتضيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا يسن

تثليثة كالمنسوخات والنوع الثاني في علة الاصل وهو باطل مثاله مثلا اذا
قال المعلل ان الحكم في هذا الشيء كذا لهذا المعنى قياسا على كذا الشيء الآخر
فلو عارض الشايل وقال العلة في الاصل ليست ما قلت بل العلة فيه وصف آخر
وهو كذا يكون باطلا لانه لا خير من اجل الامر بين ان يكون تعليل الشايل علة
فاسدة او متعددة فالاول باطل لعلم حكمه لان المقصود من التعليل هو الحكم
والحكم هو التعدية على ما مر من بيانه مع فيه معنى وكذا بة والثاني باطل ايضا
لانه لا اتصال لعلة الشايل بالمشار اليه في الامر حيث تعدم تلك العلة في
الفرع بان يقول الشايل مثلا الوصف الذي علقت به في الاصل معدوم في الفرع
وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يجوز ان يكون معللا لا بعلل شتى
اللهم الا اذا كانت علة الشايل متعددة ابطال علة المجيب حيث لا يكون باطلا
لافادة عليه نقض علة المعلل كما في النوع الاول من الغلب نظير ما اذا علل
وقلنا لا خوز بيع فقير من حيث يقدر من منه لوجود الكيل والجنس قياسا على الحنطة
ثم قال الشافعي العلة في الاصل ليست ما قلتم بل العلة فيه الطعم وهو معدوم
في الفرع فيجوز هذا البيع لا يصح لانه لا منافاة بين العلتين لجواز تعلق الحكم قبل
وجود بعلل كثيرة على سبيل التعاقب وحدث وجد الحكم معها ولانه لا يثبت فساد
علة المجيب بمجرد الانكار ما لم يثبت الشايل فساد ها كما لا يثبت صحة علة الشايل
بمجرد الدعوى ما لم يثبت وجه صحيحها قوله وذلك باطل اي المعارضة في
علة الاصل قوله لعدم حكمه يعني على تقدير تعليل علة قاسره قوله
فيه اي في موضع النزاع قوله وكل كلام صحيح في الاصل يلزم ان يكون
المعلل عليه بيانه ان المعلل اذا شرع في التعليل وقاس شيئا على شيء ثم لو اعترض
الشايل ببيان الفرق بين الاصل والفرع بكون ذلك صحيحا من الشايل لكن الاولى
والاقوى ان يذكر الشايل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل
عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع وقال لا نسلم ان
هذا القياس صحيح يلزم المعلل عن اقامة الدليل على الحجية فيكون الشايل في الثانية
مثاله ما اذا علل الشافعي وقال اعتاق المرهون لا يصح كالبيع بالاقالة

من اهل المدرسة
محمد السوس

تصرفه حق الغير بالابطال فقال العراقيون من اصحابنا ليس الاعتاق بمنزلة البيع
فلا يصح القياس لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فقول لانا لا نسلم ان القياس لتعدية حكم الاصل الى الفرع لا لتغيير حكم الاصل ولا نسلم ان
تعدية حكم الاصل بلا تغيير موجود في هذه الصور فلم يلزم بانه موجود والحكم
في الاصل اي البيع وقول ما يصح وانى الفرع اي الاعتاق فابطال ما لا يتغير
قوله بانه ان حكم الاصل الى آخره اي حكم في المقيس عليه وهو البيع هو
الوقف على جانب من بين بما يجوز فسخه لا بالابطال وانت في المقيس وهو
الاعتاق تبطل اصلا بالا يجوز فسخه فكيف يصح قياسك هذا

فصل

قوله واذا اقامت المعارضة اي اذا اقام الشافعي المعارضة بين الدليلين بان
يوجب احدهما نفيا والاخر اثباتا او احدهما حلالا والاخر حرمة الى غير ذلك قوله
كان الشايل فيها الترجيح انما كان الشايل الترجيح لان المقصود من الدليل
انما هو الاثبات في حالة واحدة في محل واحد ولم يمكن العمل باحدهما فقبل الترجيح لانه ليس
احدهما احق بالعمل من الاخر لقيام المعارضة اذ هي عبارة عن مقابلة الحجتين
سواء فصير الترجيح وهو عبارة عن زيادة احد المثلين على الاخر وصفا اعني
ان احد الدليلين انما يترجح على الاخر بوصف لا يوجد به التعارض مثل ان
الترجيح لو كان مما يكون للمعارض صالحا يلزم الترجيح بلا مرجح وهو فاسد
بيانه ان الترجيح انما يكون بمعنى زايد في احد الدليلين فلو جاز الترجيح
بلا مرجح يلزم ما يضل للمعارض لا يكون الترجيح بمعنى زايد وهو ليس الا الترجيح بلا
مرجح فيلزم الفساد ثم يوضحه ان احد الشاهدين اذا هدئن على الاخر لا يكون راجحا
بزيادة العدد بان كان احد الشاهدين اربعة والاخر اثنين لانه لو كان
راجحا لكان راجحا ما يضل للمعارض لان كل اثنين من الاربعة يضل ان يكون
معارضا للاثنين من الطرف الآخر بل الترجيح بوصف زايد في الشاهد بان
كان احد الشاهدين عدلا والاخر فاسقا او مستورا وهذا لو يترجح فيا من القياس

وكتاب بكتاب وحديث بحديث بل يرجح اجلى الدليلين بقوة فيه دون الآخر كما اذا كان اجلى النصين ظاهرا والآخر نصا او اجلهما مفسرا والآخر محكما على ما مر ذكره في اول الكتاب او اجلى الجليين متواترا او مشهورا والآخر عزيزا وكذلك دلالة القياس اذا تعارضا يترجح اجلهما لقوة فيه كالاستحسان مع القياس ٥

قوله عن فضل احد المثلين فيه مسامحة لان القياس ان يقال تفضيل احد المثلين فالضمير قوله وكذلك صاحب الحجاب الى آخره يعني اذا خرج احد طرفي احد هما عشر خروج الحجاب مثلا والثاني خروج واحد مثلا يترجح صاحب العشر على صاحب الواحد بل يكون الدية عليهما انصافا لان كل خروج علة صالحة لاضافة الدية اليها فلا يكون وصفا زايدا على ما يثبت به التعارض فلا يترجح صاحب الكثير بخلاف قطع اليد من احد هما وجرح الرقبة من الآخر حيث يضاف القتل الى الجارح خاصة العفو في الجراحة لا يثبت بخلاف القطع اذ هو مثبت قوله والذي يقع به الترجيح اربعة الى آخره قيل في وجه الانحصار في بعض الشروح ان الترجيح انما ان كان بالوجود او بالعدم فان كان بالوجود فلا يخلو اما ان كان بقوة معنى في احد الوجهين او بقوة معان متعددة ان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني فلا يخلو اما ان كان ذلك المعنى حكما او حقيقة فان كان الاول فهو الوجه الثاني لان الثابت متعددا حكما وان كان الثاني فهو الوجه الثالث وان كان الترجيح بالعدم والعدم غير متعدد في نفسه فهو الوجه الرابع قوله فيه نظر لان تعدد المعاني لا يخلو اما ان كان حقيقة او مجازا بان وجد المعنى الواحد في محال كثيرة ففي الاول يكون الترجيح بكثرة العلل وهو لا يجوز للزوم الترجيح بما ينطح للتعارض وقد مر بيانه قيل هكذا في الثاني يكون الترجيح بالمعاني فيبطل الرد بقوله او بقوة معان متعددة ويبطل ايضا قوله او حقيقة لان كلامنا على تقدير المجاز وقد قال الخبازي ان الترجيح لا يخلو اما ان كان بالامر الوجودي او الامر العدمي فان كان بالوجودي فاما ان يكون ذلك بقوة في الوصف او لا يكون فان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني فاما ان يكون الاثر مختصا بذلك الوصف او لا يكون فان كان مختصا به فهو الثاني وان لم يكن مختصا فهو الثالث

وان كان

وان كان الترجيح بالامر العدمي فهو الرابع قوله فيه نظر ايضا لانه قال اما ان يكون بقوة في الوصف او لا يكون وقوله او لا يكون يقتضي ان يكون الترجيح بدون قوة في الوصف وهو محال بمرة غاية ما في الباب ان يقول هذا انما يلزم ان لو كان الترجيح بدون قوة اصلا ويجوز ترجيح الوصف بقوة في غيره وفيه لا نسلم ترجيح الوصف بالقوة في ذات الوصف دون غيره وقوله وان لو كان مختصا فاسد لانه حينئذ يلزم الترجيح بكثرة الاوصاف والعلل وهو لا يجوز بما بينا من قبل قال شمس الائمة السرخسي رحمة الله بعد ما الانواع الثلاثة من زعمها انواع الترجيح لما من نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قررته في مسئلة الا وتبين له امكان تقرير التوعين الآخرين فيه ايضا فوالله العزيز انه لمحقا وصدقا وليس بين هذه الانواع الثلاثة في الحقيقة فرق سوى ان التفاوت في العبارات فانها رجعت في الحقيقة الى معنى واحد فانك يا فطين اذا تبينت التفاوت بينها في الحقيقة بطريق التحقيق فانت ابن بجدة هذا الباب وانا طفلك بل انت مولاي وانا عبدك وانها قلت انها في الحقيقة واحدة لان قوة الاثر للوصف لا يكون الا بوجود اثره في غير صورة النزاع وهو عين ثبات الوصف على الحكم المشهود به وعين كثرة الاصول ايضا لان كثرة الاصول عبارة عن ثبوت حكم الوصف في صور كثيرة والاثر ايضا ان سؤر سباع الطير نجس قياسا على سؤر حيوان محرم الاكل كسباع البهائم ظاهر استحسانا لان الطير انما يشرب ما يشرب بالاعقاد منقار فتر الابتلاع وليس في منقار نجس لانه عظم جاف فيعارض وجهها القياس في الاستحسان فرجحنا الاستحسان لضرورة في حفظ المياه خصوصا في الفلوات وللضرورة قوة الاثر في التخفيف لما كانت كل المشية وشرب الخمر سببا للزنى وكل جزء وكلية الكفر خروجا من النفس الى غير ذلك وليس هذا الاثر ثبات الوصف على الحكم المشهود به وعين كثرة الاصول فاظهر قوله الترجيح بقوة الاثر الى آخره اعلم ان قوة الاثر انما صلحت للترجيح لما ان الوصف بما صار حجة باثرها فصار المقصود من الحجة هو الاثر فكل قوة اثر فيها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة والقوة في المرجحة نصار الترجيح بها صحيحا فان قلت ما وجه صحة قول المصنف الترجيح بقوة الاثر وهو على ظاهره فاسد

بيانه ان المصنف اخبر ان ما يقع به الترجيح اربعة ثم قال الترجيح بقوة الاثر
فيفهم منه ان تلك الاربعة التي يقع بها الترجيح هذا والثلاثة الاخر المذكورة
في المتن وفيه من الفساد ما فيه لانه يصير حينئذ حاصل المعنى ما يقع به الترجيح
ترجيح بكذا وكذا الى آخر الوجوه الاربعة ولا شك ان المعنى المرجح غير الترجيح
وكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون لفظ الترجيح وبدون حرف الباء اي تلك
الاربعة قوة الاثر وقوة الثبات وكذا وكذا قلت لا شك ان المقيد شيء
غير المقيد بشيء آخر والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى
الاخر فحينئذ تتعدد الترجيح من تعدد ما يقع به الترجيح فيكون الترجيح
الاربعة كما يكون ما يقع به الترجيح اربعة فيكون تقابل كل واحد الترجيح اربعة
انواع الترجيح بقوة الاثر الى آخر الوجوه الاربعة قوله والترجيح بقوة
ثباته الى آخره هذا هو الثاني من اقسام الترجيح على ما قال المصنف والحميري في
قوة ثباته راجع الى الوصف والمعنى بقوة ثبات الوصف ان يوجد الحكم به في
صور كثيرة بحيث لا يوجد الا وذلك الحكم ثابت هناك اما على الناسخ منسوخ
منسوخ فلان ثلاثة والحصر على ثلاثة لكن فليس تثليثه فتعارض التقسيمان
وحينئذ يحتمل ان يقال في قوله الثابت له بثباته على الحكم انما وجد الاولى ان منسوخ
والتيمم ومنسوخ الجنابة ليس بمستمر ثم كرار بالاجماع وكذا منسوخ الجوارب عند
من يراه فحينئذ المسح له قوة ثبات في الثبات التخفيف انما كان بخلاف تعديل الحكم
فانه ليس له ثبات فانا نجد الركن وليس هناك تكرار كالقيام والقراءة والركوع
والسجود في الصلوة فان قلت لا نسلم ان اركان الصلاة لا تكرر وانما
يكون كذلك اذا لم تكرر الركعة والتكرر موجود والا ترى ان في السجود
قلت لا نسلم انه يلزم تكرار القيام وغيره من تكرر الركعة وانما يلزم هذا
اذا لم يكن كل ركعة صلاة على حدة وهذا لان الصلاة عبارة عن الاركان
المعدودة المقصودة وهي حاصلة في ركعة واحدة ولهذا يحنث الحالف بان لا
يصلي اذا صلى ركعة واحدة وعدم التنفل بركعة واحدة عندنا للنبي الوارد
على انا نقول الوتر عندنا ركعة واحدة مشروع وكذا التنفل بركعة ولا

تكرر حينئذ فيكون مدفوعا بعد ذهبه ولا يلزمنا السجود المتكرر في
ركعة لان التكرار هناك ليس لنشبه بل السجود المتكرر ركن واحد وكلامنا في ان
الركن هل يقتضي سنية التكرار اولا فان قلت رد عليك الاستحاضة فانه تتكرر
وهو مسح قلت لا نسلم ان الاستحاضة مسح وانما هو التنقية لان الاستنجاء عبارة
عن استعمال الاحجار او الماء المطهر والمسح ضعيف فلا يعلل فكيف يقال هذا ومن تكفي به
واحدة اذا حصلت التنقية فان قلت غاية ما في الباب ان دليلكم اولى والاولوية
لا تفيد بطلان دليلنا كما ان الشيء اذا كان له وجهان احدهما اجنس لا يكون الا
دليلا على بطلان الجنس قلت لما سلمنا ان دليلنا اولى سلمنا ان دليلك باطل
بيانه ان سنية التكرار مع عدمها يقتضيان فلما ثبت عدم السنية بقوة دليلنا
يرتفع سنية التكرار لا محالة لاستلزام ثبوت احد النقيضين ارتفاع النقيض الآخر
فلا يحتمل حينئذ لكن في ادلتنا عن ادلتنا قوله في كل ما لا يعقل تطهيره اجتزئ
به عن الاستنجاء فانه يتكرر حينما يتكرر ليحصل التطهير لان المقصود منه هو لا
المسح على ما مر قوله وبجواز ارادته مسح الخف والجوارب والجبائر قوله
والترجيح بكثرة الاصول هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح على زعم المصنف
قال الخابقاني في هذا القسم قرب من القسم الثاني الا ان بينهما تغاير وذلك هو ان في
القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة هذا الوصف باعتبار ثباته على الحكم وفي هذا
القسم اخذ من نظائره ولذلك عد بعض الشارحين اقوى فيه نظر لان ثبات الوصف
على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس لاكثرة الاصول وكثرة الاصول ليست
الا هو يعرف باديء تأمل ان شاء الله فان قلت قوله الترجيح بكثرة الاصول
عبارة فاسدة لان الترجيح بكثرة العلل لا يجوز وهل ان الظن الترجيح بغلبة
الاشباه قلت سلمنا ان الترجيح بكثرة العلل لا يجوز ولكن لا نسلم ان الترجيح
بكثرة الاصول يستلزم الترجيح بكثرة العلل وهل انما يلزم لو كان يلزم من
كثرة الاصول كثرة الاوصاف والملازمة ممنوعة وانما المراد من كثرة الاصول
وجود الوصف في محال متعددة المقيس عليه وفي اعتبار غلبة الاشباه المقيس
عليه واحدا والاوصاف متعددة الا ترى ان الشافعي قاس على ابن العم الشقيقة

يتمامس وجوه مثل حل الخليلة ووضع الزكوة وثبوت القصاص وحرمان الارث
بالاقرب وقال لامشابهة بين لاح والابل لانها لحم ميتة وهو فاسد لانه هو الترجح
بكثرة العلل وهو لايجوز لما قررناه فيما جرزناه من قبل قوله معه اي مع
الوصف قوله والترجح بالعدم عند عدمه اي الترجح بعدم الحكم عند عدم
الوصف وهو اضعف اي الترجح بالعدم اضعف وجوه الترجح لان عدم الوصف
لا اثر له في انعدام الحكم لجواز ان يكون الحكم معللا بعلل شتى لكن العدم عند
العدم دليل شدة الاتصال بين الوصف والحكم فيصلح مرجحا وان لم يصلح علة
مثاله ما قالوا في مسح الراس انه مسح فلا يسن ثلثا حث مسح الخف فانه لا يسن ثلثا
قال الخصم لان المسح اذا انعدم بعدم ستة ثلث الاثري الى غسل الوجه
وغيره وما قاله الخصم فليس كذلك لان بانعدام الركنية لا يتعدم سنية
الثلث الاثري ان المتمضمض والاستنشاق عند عدمه اي عند عدم الوصف
يصحبه اي لصحة الوصف قوله واذا تعارض ضربا الترجح اي اخره اعلم
ان الدليلين اذا تعارضا ودليل الترجح في احدهما معنى في الذات وفي الاخر
معنى في الحال فاعتبار المعنى الذي هو في الذات اولى من اعتبار المعنى الذي هو
في الحال لان الذات اقوى من الحال لان الذات قايم بنفسه والحال انما يعرض قايما
بالذات يفتقر في وجوده الى وجود الذات ولا وجود له بدون وجود الذات
والذات يوجد سواء وجد الحال او لم توجد فلما ثبت هذا قلنا ان صوم رمضان
يتادى بنيته موجوده في اكثر النهار اعتبارا لجانب الذات ولا يفسد اعتبارا
لجانب الحال بيانه ان الصوم عبارة عن الامساك في جميع النهار وهو ركن
واحد والنية شرطه ليحصل الاخلاص فاذا وجدت في اكثر النهار تصير كانها
وجدت في جميعه لترجح جانب الوجود لان الكثرة من باب الوجود وما قاله
الشافعي انه يفسد لفقدان النية في البعض لانه صوم فرض احتياطا فهو
اعتبار معنى في الحال لان الفرضية حال معترض على ذات الصوم فيكون ما
قلناه اولى لكونه اقوى فان قلت ينبغي ان يكون ما قاله الشافعي احق
بالاعتبار لترجح العدم على الوجود بالاصالة بيانه ان الاصل في كل ممكن هو
العدم والصوم ممكن فيكون الاصل فيه العدم قلت سلمنا ان العدم هو الاصل
في الممكن لكن لا نسلم ان العدم يبقى بعد دليل الوجود ودليل الوجود موجود ها هنا
البينة في اكثر النهار الاثري انا احتجنا بحجة الصوم الى النقل اذ اوجدت النية في
اكثر النهار لترجح جانب الوجود وليس بين الفرض والنفل فرق لان كل واحد منهما عبادة
لا يتخير بدون النية لانا اثبتنا شرط لهما فاعتبرت الكثرة في النفل فتعتبر في الفرض
بالقياس الصحيح قوله والشيء لا يصلح مبطلا للاصل وهذا لانه يعلم بديهة
ان المبطل للشيء يكون اقوى من ذلك الشيء والحال ليس له قوة الذات فلان لا يكون
اقوى منه اولا فلا يصلح مبطلا للذات بل هو محتاج به على الذات قوله وعلى هذا
اي على هذا الاصل وهو ان الترجيح في الذات اقوى من الترجيح في الحال
قوله بالعزيمة اي بالنية وجدت اي العزيمة قوله لانه ترجح
بمعنى الحال اي لان الترجح بالفساد ترجح بمعنى في الحال وقد مر بيانه قيل هذا

فصل

قوله الحج اراد بها الكتاب والسنة والاجماع ذكرها ان ذكر الحج وما
يتعلق به اراد به السبب والعلة والشرط والعلامة قوله وانما يصح
التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة وهذا لان القياس لا بد له من اصل مجمع
عليه وهو الحكم المشروع ولا بد من امر يثبت به ذلك الحكم وهو العلة الموجود
في الاصل والفرع والشرط الذي بثبوتها لان الحكم يضاف اليه اذا لم تكن العلة ما
لاجلها وجد الحكم اليها وكذا الشرط حتى يضاف الحكم اليه اذا كان في معنى العلة
وكذا العلامة لانها في الحقيقة للعلة فيكون ذلك حاصل ما يتعلق به الحكم هذه
الاربعة فلا بد من معرفة هذه الجملة اعني الحكم الشرعي وما يتعلق به اي بالحكم
الشرعي لان القياس متوقف وجوده على وجودها قوله فلما لخصناها هذا
الباب اي الحقنا هذه الجملة بباب القياس لتكون هذه الجملة وسيلة
الى القياس بعدما احكمنا طريق التعليل ببيان شروط القياس وحكمه وبيان الفرق
بين العلة المؤثرة والطردية وبيان المعارضات والترجيح حرر اغلاق الصنف
رحمة الله انما قال هذا لبيان نسبة هذا الباب مما تقدم فافهم ان شاء الله

يقتضي كون هذه الجملة وسيلة الى القياس ان يكون هذه الجملة مقدمة ذكرها
على القياس لان الوسيلة عبارة عن امر يتوسل به الى الشيء فتكون الوسيلة سابقة
على الشيء لاستحالة تحصيله بحصولها وهذا ظاهر فلم احترت عن القياس تلك الوجهين
احدهما ان هذه الجملة لما كانت وسيلة الى القياس صار ما هو المقصود من ذكر
الوسيلة هو القياس فتذكر مرة ذكر المقصود بالذكر لكونه اهم وان كان لا
يوجد الشيء الى الخارج الا بعد وجود وسيلته والثاني ان القياس محتاج الى ركن
هو مقيس عليه والى علة جامعة بين الاصل والفرع وهذا القدر معروف في بيان ركن
القياس وهو كاف في صحة القياس بعد وجود شروطه المذكورة في آل القياس
ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم البتة حق الله تعالى او حق العبد ولا الى ان يكون
العلة علة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لا حكما الى سائر الوجوه الاتية لان
ذلك امر زائد على اصل الحكم واصل العلة فلهذا احترت هذه الجملة عن القياس والله
اعلم هذا ما ظهر لنا في هذا المقام من السؤال والجواب بعون الملك الوهاب
وما قيل انما قدم القياس على وسيلته لتكون الحجج كلها مرتبة فغير نظر لان
ذكر الوسيلة الى القياس قبل ذكر القياس ليس بمانع ان يكون القياس
مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا لترتب
القياس عليهم قوله حقوق لله تعالى خالصة اعلم ان المراد من حق الله
تعالى ما كان ثوبه عاما في جميع العباد وهذا لان الاشياء في الاصل كلها
لله تعالى عينها وعرضها كلها وبعضها الا ان الله تعالى اكرمه ولطفه جعل بعضها
حق الادمي فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق لله تعالى لان
هناك ليس آدمي اولى بجعله حقه من غيره وما كان خاصا فمن كان فهو له
فهو اولى بجعله حقه فقلنا انه حق الآدمي قوله وما اجمع فيه الحقان
الى آخره يحد القذف فان قلت لم قلتم ان فيه اجتماع الحقين ومن لا يسلم
ذلك ولم يسلمنا فلم قلتم ان حق الله تعالى فيه غالب قلت اما الجواب عن الاول
فان في حد القذف اخلاء العالم عن الفساد ولا شك ان هذا المعنى يقع نفعه
عاما وهو حينئذ اولا ان الواقع عاما حق الله تعالى فيكون من هذا الوجه حق

الله تعالى وفيه ايضا صيانة العرض عن الهتك والآدمي هو المنتفع بهذا المعنى خاصة
فيكون من هذا الوجه حق العبد فيجتمع الحقان واما الجواب عن الثاني فنقول
لما ثبت ان في حد القذف لله حقا قلنا ان الغالب فيه حق الله تعالى لان ما
للعبد لله تعالى ولا ينعكس والباقي يعرف في اهل اللغة وغيرها فان قلت فلم لم
تقولوا في القصاص كذلك فان فيه ايضا حق الله تعالى وحق العبد اما حق الله تعالى
فباعتبار ازالة العالم عن الفساد واما حق العبد فباعتبار تشفي الصدور بالقصاص
والتشفي يقع نفعه خاصا لمن وقع عليه الجناية ولم نعلم فيه ان حق العبد غالب
قلت انا لم ندع ان كل موضع اجتمع فيه الحقان فيكون حق الله تعالى فيه غالبا
بل ثبت ذلك بالدليل وهنا دل الدليل على ان حق العبد فيه غالب حيث جاز الاعتياض
عن القصاص بالمال بالصلح وكذا يصح عفو المجروح قبل ان مات واعتياض العبد
وعفوه لا يكون الا في حق هو غالب فيه فعلم ان الغالب فيه حق الادمي شرعا ان الذي
يحد القذف اختلافا بين مشايخنا قال عامتهم ان الغالب فيه حق الله تعالى منهم شمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وقال بعضهم الغالب فيه حق
العبد منهم صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي وهو قول الشافعي اشار وهو
يعرف في الفروع قوله عبادات خالصة اراد بها ما ليس فيه معنى المؤنة
اعلم ان المصنف انما ذكر الايمان اولا لما انها اصل العبادات البدنية
والمالية كلها حيث لا تصح عبادة ما بدون الايمان وانما ذكر الصلاة عقيبه
لانها تالية الايمان وتاليته الاترى الى قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة ولانها وجبت شكر النعمة البدن التي هي اعلى النعمتين نعمة البدن ويعقبها
المال لان المال انما يطلب للنفس ولا ينعكس وذكر الزكوة عقيب الصلاة لانها
اقرب للعبادات المالية كالصلوة امر للعبادة البدنية فاسب ان تذكر عقيب الصلاة
قوله ونحوها اراد به الصوم والحج والجهاد والاعتكاف وانما لم يذكر الصوم
قبل الصلوة لان الصلاة هي الاهم بدليل وجوبها في كل يوم بخلاف الصوم وسقوط
الصلاة عن الحيض والنفساء لدفع الحرج ولان الصلاة مشتملة على جميع اجزاء البدن
ظهرها وباطنها بخلاف الصوم فانه ليس الا الكف عن اقتضاء الشهوتين شهوة البطن

بين وشهوة الفرج والكفت ركن واحد وانما لم يذكر قبل الزكوة لمناسبة مقتضية أن
تكون الزكوة عقيب الصلوة وذكر الحج عقيب الصوم فرض كل سنة والحج فرض العمر
فرض كل سنة وآخر ذكر الجهاد عن الحج لان الحج فرض عين وهو فرض كفاية حتى
اذا قام به البعض سقط عن الباقين لان المقصود من الجهاد دفع شر المشركين واعلاء
كلمة الله وقد حصل فلا يفترض على كل واحد بعد ذلك الا اذا وقع النفير لما في ايجاب
كون فرض عين وذكر الاعتكاف آخرا لان العبادات السابقة فرض او سنة مؤكدة ولا شك
ان مرتبة الفرض على والبدء اولى قوله وعقوبات كاملة كالحدود اراد بها الكاملة ما كانت تامة في كونها عقوبة وهو
اخبار عن حرمان الميراث فانه عقوبة قاصرة على ما يجيء واراد بالحدود حد الزنا
والسرقة والشرب والحرب لان العقوبات عن العباد اما لان العباد هي المقصودة من
الاوامر والنواهي فان قلت فلم قلتم ان هذه الحدود حقوق لله تعالى خالصة قلت
انا حد الزنا والشرب خالصا لانه لم يشرع لجناية وقعت على حق العبد اما السرقة
فظاهر وكذا الزنا لانه لم يشرع عقوبة على الزاني والا على المزني به لان فيه نعيما وهو
قضاء الشهوة ولكن لا نسلم ان حد السرقة حق لله تعالى فلا بد من الدليل قلت ان
اليمين لسرقة لا يبقى حقا معصوما للعبد فلو بقي كان مباحا في نفسه كان مباحا
ولم يرتفق للقطع وجود الشبهة الدارئة للحد بيانه ان كونه مباحا في نفسه
يقتضي ان لا يجب القطع وكونه معصوما للعبد يقتضيه فتثبت الشبهة فيسقط القطع
لكن القطع بالاجماع لما كان ثابتا علينا ان العصمة في اليمين انتقلت الى الله تعالى ووقعت
السرقة جناية على حقه تعالى فعلينا ان نجعل السرقة حقا لله تعالى خالصا قوله وتسميها
اجرية اي تسمي العقوبة الفاصرة اجرية للفرق بين العقوبتين قوله وذلك
مثل حرمان الميراث اي العقوبة القاصرة فان قلت لا نسلم ان حرمان الميراث عقوبة
ولئن سلمنا انه عقوبة لكن لا نسلم انه عقوبة قاصرة قلت اما الجواب عن الاول فان
العقوبة ما غلب جزاؤها على مباشرة المحظور وحرمان الميراث وجب جزاء على مباشرة
القتل المحظور فيكون عقوبة واما الجواب عن الثاني فلا شك ان ثبوت
المعلول بحسب ثبوت العلة ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان

ناقصا

ناقصا والحرمان يجب بقتل الحاجب والنائم بأن انقلب على مورثه وفي فعلهما قصور لكن
الحرمان عقوبة قاصرة والدليل على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما فلو كان
كاملا لوجب القصاص كما في العامد ثم اعلم ان حرمان الميراث لما كان عقوبة لم يثبت
في حق الصبي والمجنون عندنا خلافا للشافعي لان فعلهما الخطوي يقتضي مباعدة الخطا
ومعناه يخاطبان فلا يستحقان العقوبة لا الكاملة ولا القاصرة قوله وحقوق
دايرة بين الامرين اي بين الجناية والعقوبة انما اخر الحق الدايربين الامرين عن قسم العقوبة
لكونه مترددا لان المركب لا يكون الا بعد وجود المفرد فان قلت لم قلتم ان الكفارة
مترددة بين الامرين قلت لان فيها معنى العبادة والعقوبة اما الاول فمن حيث كونها
امتثالا للامر وكونها اعتاقا او صياما او اطعاما واما الثاني فمن حيث انها وجبت جزاء
على جناية وتمحض حق العبد وقد قيل انها عبادة اذا عقوبة وجوبا بسقوطه بالشبهة كالحد
قوله وعبادة فيها معنى المؤنة الى آخره وهي صدقة الفطر فان قلت لا
نسلم ان صدقة الفطر عبادة ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان فيها مؤنة ولئن سلمنا لكن لا نسلم
ان فيها حق الله تعالى ولئن سلمنا لكن لا نسلم انها حق الله تعالى خالصا قلت اما الجواب
عن الاول فقولنا ان العبادة عبارة عن فعل يأتي به الشخص تذللا وتعظيما لله تعالى
وصدقة الفطر بهذه المثابة فتكون عبادة بيانه ان المتصدق بها انما تصدق
بها للفقير تعظيما لامر الشارع والا فلا حق للفقير على الغني فيثبت انها عبادة وايضا
لا يصح اداؤها الا بنية العبادة بالاجماع فيدل لاشتراط نية العبادة على انها عبادة
والجواب عن الثاني ان المؤنة ما يكون سببا لبقاء الشيء وصدقة الفطر سبب لبقاء
الرأس ويكون فيها معنى المؤنة فان قلت هذه دعوى اخرى فلا بد من الحجة قلت
فلنا ان المؤنة عبادة مما قلتم وهم لا نسلم ذلك قلت لدليلين احدهما دلالة
وهو انهم يقولون مؤنة اليتيم الفلاني على فلان اوجبها الصغير على نفسه يريدون
به ان ما هو سبب لبقاء اليتيم او الصغير على الفلاني اوجبه الاب والثاني دلالة الاشتقاق
بيانه ان المؤنة لا تخلو اما ان يكون منها اصلية او زايدة فان كانت اصلية يكون
وزنها فعولة من مان يمون ومعنى مانه اي قام مؤنته اي بكفايته ولا شك ان
ما كان كفاية الشيء يكون ذلك سبب بقائه فكون المؤنة سبب بقاء الشيء لا

الفاء فيه واوها همزة جعلتها واوا ان كانت زائدة يكون مفعلة من الاون وهو الثقل واصلها مأونة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها فحذفت فيكون تسميته سبب بقل الشيء بالمؤنة لكونه مستلزما للثقل والجواب عن الثالث والرابع ان المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير وصدقة الفطر عبادة فيكون المستحق لها هو الله تعالى قوله حتى لا تشترط لها كمال الاهلية نتيجة لوجود معنى المؤنة في صدقة الفطر يعني ان معنى المؤنة لما ثبت لم تشترط كمال الاهلية وهو بالعقل والبلوغ حتى وجبت صدقة الفطر على الصبي والمجنون بما لهما عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما اذا كان غنيين لكن يؤدي عنهما الولي كما في سائر المؤن كنفقة الزوجات والمحارم بخلاف الزكوة حيث لا يجب عليهما عندنا لانها عبادة محضة والمقصود من العبادة الابتلاء وهما ليسا باهل للابتلاء قوله ومؤنة فيها معنى القربة وهي العشر اشار بمعنى المؤنة فيه الى ان سبب سقوط الاراضي وآفاتها سماوية ان العشر يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء العازمين الذاهبين عن نصرة الاسلام وهم يشفعون ربهم ويدفعون شر الكفرة وبمعنى الاراضي في ايدي الكفار سالمة وكذا اذا لم يكن الغزاة فقراء لكون العشر سبب سقوط الاراضي نصا لان سائر الضعفاء المحتاجين الاحدين للعشر يدعون لغزاة المسلمين بالخير والنصرة فينصرون ببركة دعائهم على ما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم وبدفع الغزاة بعد ذلك شر الكفرة بالقهر والقهر وكون العشر جديد سببا بقدر ما ترى المسلمين محفوظة واما معنى القربة فيه فباعتبار ان العشر تقربت الى الله تعالى بتعطيلها اياه الا ترى ان فيه آفة الا لافة السابع قال تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقال عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر يوضح معنى القربة في العشر كون مصرفه مصرف الزكوة فان قلت ما الفرق بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل المصنف رحمه الله هناك العبادة اصلا ثم بين ذكرها على المؤنة وهنا جعل المؤنة اصلا حيث قدمها فقال ومؤنة فيها معنى القربة قلت بينهما معنى حمل على الفعل قبل فيه وهو ان ذات الصدقة يشبه عن العبادة لان الصدقة تمليك الشيء الفقير لرضا الله تعالى وهو عبادة

علاج العشر فان ذاته الا هو حق واجلة من الاجزاء العشرة وهو لين بعبادة بالنظر الى ذاته وهو ظاهر لكن العبادة فيه بواسطة تملك الفقير وهو امر عارض في العشر دون الصدقة ولهذا لم تؤد فيها ما اخر فيه فاضمه واغتنمه كي تسلم قال بعض الشارحين من طويل لا طائل تحته عند امعان النظر وابعام الفكر قوله ولهذا لا يشترط اعلى الكمال هو هذا ايضاح لمعنى المؤنة في العشر يعني ان الكمال لم تكن اهلا للقربة لم يوجد منه العشر ابتداء لوجود معنى القربة في القربة قوله وجازا بنا عليه عند محمد رحمه الله هذا ايضاح لمعنى المؤنة في العشر يعني انه فيما اذا اشترى الذمي ارض العشر من المسلم تبقى الارض عشرية كما كانت عند محمد رحمه الله يعني ان محمدا يقول اتممنا واتاكم انا في العشر معنى المؤنة ومعنى القربة فباعتبار الثاني لا يكون الكافر اهلا له اصلا وباعتبار الاول يكون اهلا له وجب عليه العشر فاذا وجب ابتداء اعلا يا لجهتين وعند ابي يوسف يجب العشر مضاعفا لان العشر لما لم يكن بعدا على الكافر ليوجد معنى العبادة وجب عليه التضعيف قياسا على الخراج لان تضعيف العشر اهون من مد يده الى الخراج وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يجب عليه الخراج لان الكافر ليس باهل للعبادة اصلا لبنائها على الكفر والعبادة فلما لم يكن اهلا للعبادة بطل عنه لان فيه معنى العبادة فلما بطل العشر بقي الارض خالية عن الحق والارض لا تبقى خالية عن الحق اما العشر واما الخراج وقد انتفى العشر فالمتعين الخراج فصار كجوسي جعل داره بستانا والجواب عما قاس ابو يوسف ان التضعيف في حق التغليظ عرف باجماع الصحابة على خلاف القياس فلا يجوز ان يقاس عليه غيره قوله ومؤنة فيها معنى المؤنة لعشوبة وهو الخراج بيانه ان سبب الخراج معنى المؤنة باعتبار انه سبب سقوط الاراضي وآفاتها سالمة يصرف الى المقاتلة وهو يقابل مع الكفار بمؤنة الخراج فبقي الاراضي سالمة في ايدي ربابها وكذلك فيه معنى العبودة لان فيه بقاء الذل الا ترى ان الكافر لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى آلة الزراعة في داره يوما ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا والمعنى فيه ان الخراج انما يجب على من يعمل بالزراعة وهو عمار الدنيا ولا شك ان عمار الدنيا اعراض عن الدين لان

الاجرة والدنيا بمنزلة المشرق والمغرب فبقدر ما يقرب الشخص من المشرق يبتعد من
المغرب لامحالة والامر اظهر من ان يخفى والاشتغال بعمارة الدنيا هو الذل وما شرع لهذا
المعنى يكون معفوا وهذا ظاهر فان قلت ينبغي على هذا ان لا يكون نزل العشر والخراج
فرق ويبقى ان يقال العشر مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج لان الاشتغال بالزراعة
وعمارة الدنيا هناك حاصل قلت المشتغلون بالزراعة والعمارة على نوعين
بعضهم اشتغلوا بعمارة الدنيا لعمارة الآخرة وهم المسلمون وبعضهم اشتغلوا بعمارة
الدنيا للدنيا وهم الكافرون فالعشر وجب على الاولين والخراج على الآخرين
وبينهما بون الامر ان الخراج يجب ممن يزرع دون العشر وجوبه على المسلم
في مجاورة البغاة بغير معنى المؤنة فيه فلا يقدح فيما قلنا لان كلامنا في الابتداء
قوله ولان لكل لا يدل على المسلم هذا ايضاح لمعنى المعقولية في الخراج اي لا
يدل الخراج على المسلم في ارضه باعتبار معنى العقوبة قوله وجاز ابقاؤها عليه
هذا ايضاح لمعنى المؤنة يعني ان الخراج لما كان معنى المؤنة امكن القول ببقائه بعد
اسلام الكافر لان المسلم اهل لتحمل المؤنة فان قلت ما الفرق لابي حنيفة رضي
الله عنه بين العشر والخراج حيث لا يقول ببقاء العشر ويقول ببقاء الخراج مع ان فيهما
معنى المؤنة قلت الفرق بينهما ان العشر لما كان فيه معنى العبادة والكافر
ليس باهل للعبادة لم يبق العشر على الذمي اذا اشترى ارضا عشرية من المسلم
والخراج وان كان فيه معنى العقوبة قال ببقائه على المسلم لان المسلم اهل للعقوبة
اذا قصر في اسبابها ولا اسباب بين الاسلام والعقوبة فامكن القول ببقائه قوله
وحق قائم بنفسه هذا هو الثامن من اقسام البرية يعني حقوق الله تعالى خالصة والمراد
من الحق القائم بنفسه حق ثابت بلا سبب معقود لخمس العنيمة والمعدن بخلاف
الصلاة والزكوة وغير ذلك فان لها اسبابا معقودة كما مر بيانها فان قلت
لم قلتم ان الخمس ليس له سبب معقود فلا يجوز ان يكون الجهاد سببا معقودا
له قلت لا يجوز ان يكون الجهاد سببا معقودا لان الجهاد انما شرع الا لاعلاء
كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين الا ترى الى قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين لله فلما ثبت ان الجهاد وضعه وشرعه لهذا المعنى كان حصول خمس

الغنيمة ثابتا ضمنا فلا يكون الجهاد سببا موضوعا للخمس قصدا فان قلت هذا
مسلم ولكن لم لا يجوز ان تكون نفس الغنيمة او نفس المعدن سببا للخمس قصدا والا
على ما قلتم في سائر الابواب قلت لان السبب يلزم وجوده لان يكون كل الشيء
معدوما على خطر يوجد وهو باطل لان كل شيء متاخر عن خطر يوجد وجودا وعدما اما وجودا
فظاهر لانه ما لم يوجد الخطر لا يوجد الكل واما عدما فظاهر ايضا لانه لو وجد
الجزء لانتفى الكل وبيان الملازمة ان الغنيمة اسم لمال مأخوذ فظاهر الاخلال بكلمة الله
تعالى وخمسها خروجها فلو كان الغنيمة سببا للخمس يلزم ان يكون الكل معدوما على خطر
لان سببية الشيء انما يثبت عليه والامر على هذا في المعدن كما ظهر فان قلت ثبت
مجموع ما قلتم ان الخمس حق ثابت بغير سبب فلم لا يجوز ان يكون حقا ثابتا بسبب مفقود موجب على العبد حقا
اتبدا او لكن لغير قلتم انه لله تعالى خالصا قلت انما قلنا انه حق لله تعالى خالصا
للعقل والنقل اما الاول فلانه لو كان لغير الله تعالى فاما ان يكون لله تعالى او لانسان
ضمن الجهاد حق لله تعالى على ما بينا وما يحصل في ضمن حقه يكون حقه ايضا
لان العبرة للمتضمن لا للمتضمن واعلم ان الخمس لما كان ثابتا بلا سبب مقصود
موجب على العبد حقا لله تعالى قلنا ان الخمس لم يكن حقا لازما علينا اذ لو كان طاعة محضة
لله تعالى بل هو حق استبدادا لله تعالى لنفسه كالنذر لما كان لانسان كلفنا لله
تعالى بالاصل والغنيمة ايضا كون كلها لله تعالى باعتبار الاصل لا لانه اوجب
صرف اربعة الاخماس الى الغانمين بكرمه ولطفه منه عليهم فبقي الخمس على ما
كان حقا لله تعالى فاوجب صرفه لمن ذكرنا لانه تعالى اضافه الى نفسه بقوله فان لله خمسه
خلقة لله في ارضه وهو السلطان على ما قال عليه السلام السلطان ظل الله
في ارضه فلما عرف ان الخمس لما لم يكن لازما اداؤه الى العبد جاز صرفه الى من يحتاج
اربعة الاخماس اذ كان محل حاجات الزكوة حيث لا يجوز صرفها الى صاحب المال
لانه لا يلزم اداؤها عليه ولا يخرج عن العهدة اذا صرف ان الزكوة الى نفسه لتركه ما هو
لازم عليه وهو الاداء وكان الخمس الذي هاشم لا يحل له لانه لم يلزم اداؤه على العبد
طاعة لله تعالى لم يكن من حل له الناس واموالهم فحل لهم حلال الزكوة لانها في
ضمن اقامة الفريضة صارت غنا له بسبب الانوبة لها فحل لهم شرعا صيانة

ضائعة

حق ثم

بشرح هذا هو المحقق الكافي لارتياب الارتياب ان الاجتناب وقيل الملام من الحق
القائم نفسه ان لا يكون متعلقا بدنية العباد قوله خمس العباغم والمعاد ون
جمع معاد بل وهو اسم لما الله تعالى بحث الارض يوم خلق الارض وفي خمس المعاد
تفصيلات عرفت في الفروع وذكر كثير ذكرها حوى الملامة قوله فصار المصاب
جلدا اي صار المصاب بالجهاد لله تعالى قوله كلها بالرفع تاكيد لقوله المصاب
قوله ولهذا جوزنا صرفه اي صرف الخمس اي في صرف في العباغم والمعادن
لكن بشرط الاحتياج الاترى الى ما قال في شرح مختصر الطحاوي وجوز له ان يصرف
الخمس الى نفسه اذا كان محتاجا وابعده احماسه لا يعتبر ولا احرجه من ان يكون
محلا لاستحقاق الخمس اذا كان دون المائتين فاذا بلغ مائتين فلا يجوز له تناول
الخمس بدليل ما روي عن علي رضي الله عنه انه ترك له الواجد ثم اعلم ان قوله
ولهذا جوزنا ايضاح لقوله فلهذا جعلنا هذا الزمنا اذا وا الى آخره وكذا قوله وجعل
بني هاشم ايضاح وبيان كونهما ايضاحا الذي فيما ذكرنا فيما هذا قوله
وجعل في العباد اكثر من ان يحصى وهي كالنكاح والطلاق والعتاق والذبيحة
والكتابة والبيع والشراء والوكالة والكفالة والمضاربة وضمان الدية وضمان
المتلف والمغصوب وغير ذلك قوله واما القسم الثاني وهو عطف على قوله
في اول الفصل فاما الاحكام واراد بالقسم الثاني ما يتعلق به الاحكام الشرعية
وقدم ذكر الاحكام لكونها مقصودة قوله فاربعة الى آخره وقد مر
ذكرها اربعة في اول الفصل اعلم انا بينا معنى السبب ما هو لغة واصطلاحا
في فصل بيان اسباب الشرايع وبينا ايضا ان الحكم متعلق بالسبب والخطاب
الوجوب الاداء فلا يعيده فالان نذكر اقسام السبب والعلة ان شاء الله تعالى
قوله انما السبب الحقيقي الى آخره فان قلت ان المصنف ذكر السبب
اولا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي حين اراد تعريفه
فما فايدة التقييد والاطلاق قلت انما لم يقيده اولا باعتبار ان مراده بيان
اقسام السبب حقيقيا كان او مجازيا فاطلق ليشمل النوعين اما هنا فقد قيد
بالحقيقي لان المقام مقام التعريف لان التعريف انما يكون لبيان حقيقة الشيء لان

التعريف

التعريف بيان ذاتيات الشيء فلم يكن له بد من ذكر الحقيقي ولو اطلق لوهم المبتدي
ان السبب كيف ما كان يكون هكذا وليس كذلك ما هو قوله فاما ان يكون
طريقا الى الحكم حتى لو خلق الله تعالى الحكم عند السبب الحقيقي والمجازي والعلة الحقيقية والمجازية
والشرط لان كلا منها طريق الى الحكم فاقصر قوله من غير ان يضاف اليه وجوب
اخبر ان عن العلة الحقيقية ولا وجود اخبر ان عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل
اخبر ان عن سائر انواع العلل قوله لكنه يتخلل بينه وبين الحكم علة لاضافة
الى السبب اخبر ان عن السبب المجازي كهوى الدابة وغيره فان قلت يلزم على
هذا تعريف الشيء بنفسه وهو باطل بيان الملازمة ان المصنف ذكر في تتمة
تعريف السبب علة لاضافة الى السبب فيكون تعريف السبب بالسبب فكان
ينبغي ان يقول اليه مكان قوله الى السبب ليرجع الضمير الى ما قلت لم كان
امامة المضمر مقام الظاهر وما العكس جايز اتسامح لشهرة ذلك عند هم قال
يقال قال هو الله احد الله الصمد فاقام الظاهر مقام المضمر ولم يقل هو الصمد
لتفخيمه في الاظهار وقال تعالى وما انزلنا من السماء ماء بحيث نزل ولم يقل وبه نزل وقال
يقال ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة اي على الارض فاقام
الضمير مقام الظاهر غير مذكور الحضار واوجه الناسخ ان الضمير في اليه لما كان
راجعا الى ما وهو عبارة عن الحقيقة عن السبب لان الحكم في الحقيقة هو الجعل وذ
غير ان المغايرة بينهما اجمالا وتفصيلا اقام الظاهر مقام المضمر وقال ان السبب
قال بعض الشارحين احتراز عما صنف بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه
نظر لانه وقع الاخبار عن العلة بما قبله مرة فوقع الاخبار عنها مرة ثانية
مسندا كذلك فلا فايدة فيه قوله لاضافة صيغة الكسرة سابقة وهي علة قوله
وذلك مثل دلالة الشارق الى السبب الحقيقي مثل دلالة الانسان سارقا على مال
انسان بالسرقة فان دلالة سبب محض يخلل بينه وبين الحكم علة وهي فعل السارق
وبعلة غير مضاف الى دلالة بل هو حاصل باختيار السارق فلما كانت دلالة سببا
محضا لم يضمن الدال شيئا لان الاصل في اضافة الحكم الى العلة الحقيقية لا الى السبب
المحض قوله فان اضيفت اليه الى آخره اي ان اضيفت علة الى السبب صار

للشب حقيقة حكم العلة فيلزم الضمان على صاحب الشب كما في قود الدابة
وسوقها اذ الف بماشي شان هذا ان القود او السوق سبب للاتلاف بكونه
طريقا اليه في الجملة لكنه غير موضوع له فلا يحمل هذا لو نقل بانه علة بل قلنا انه سبب
في معنى العلة انما كونه سببا فباعتبار انا نلف لو تحصل بفعل القود والسوق بل
بعلة متخللة بينه وبين الشب وهي فعل فاعل مختار اعني وطء الدابة وانما كونه
في معنى العلة فباعتبار ان علة التلف تصلت به واضيف الحكم اليه وقيل التلف كذا
بقود الدابة وسوقها فلم يتمحض سببا لكونه علة العلة والحكم يضاف الى علة
العلة اذا لم تكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل
الحيوان هدر لقوله عليه السلام جرح العجماء جبار اعترانا اضفنا الحكم الى
صاحب علة العلة باعتبار ان العلة الاخيرة مع حكمها يمكن لها لان الدابة تجري
على طبع الشايق والقايد فان قلت ينبغي ان يلزم القصاص على القايد او
الشايق اذا وطئ الدابة انسانا فهلكته لانه صاحب علة العلة قلت انما
لم يلزم القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة هنا ولهذا لم يجب الميراث
ولو جب عليهما الكفارة لعدم المباشرة فان قلت قد ذكرتم فيما لو ان
قود الدابة سبب مجاز بي فجعل الاسلام انه سبب ولم يكن لا نسلم انه
سبب مجازي ولو لا يجوز ان تكون سببا حقيقيا قلت انما الجواب عن الاول
فبقولنا ان الشب ما يكون طريقا الى الشيء كما مر بيانه وقود الدابة بهذه المثابة
فيكون سببا وانما الجواب عن الثاني فبقولنا ان السبب الحقيقي حد ما هو
المذكور او لا ومن حمله جدا ان يتخلل بينه وبين الحكم علة غير مضافة الى السبب
وفي قود الدابة وسوقها العلة مضافة الى الشب فتبين المغايرة بينهما فلم يلزم من
كون الاول حقيقيا كون الثاني غير حقيقي وهو المراد بالمجازي لانا لا نجوز ان
يكون الثاني حقيقيا ايضا لانه حينئذ يلزم التعدد في حقيقة الشيء وهو باطل
فان قلت هذا انما يثبت اذا صح كون الاول حقيقيا ونحن لا نسلم قلت
هذا امر اصطلاحي اصطلاحيه كما الائمة مثل شمس الائمة السرخسي وفخر
الاسلام البزدوي وغيرهما ولم ينقل خلاف غيرهم في محل الاجماع واصطلاح

كل طايفة فيما هو عليه حجة يجب تسليمها فان قلت لو كان هذا سببا
مجازا لما فايدة تصريح المصنف عند ذكر اليمين حيث قال ثم سمي سببا مجازا
ولو قال كذلك قلت انما ذكره هناك بانه سبب مجاز نفيا لوهم المتوهم
بانه سبب حقيقة لان لما كانت سببا والعلة المتخللة بينه وبين الحكم غير
مضافة الى الشب شبه بانه سبب حقيقة فصرح بانه مجاز قطعا لذلك الوهم
لا اشتراكا اعلم ان لا يكون غيره مجازا قوله واما اليمين بالله تعالى فسمي سببا
للكفارة مجازا اعلم ان اليمين بالله تعالى ليست بسبب للكفارة حقيقة لانا نعلم
بالبديهة وعقلا وشرعا اما الاول فقوله تعالى واحفظوا ايمانكم والبديهة شاهد
اليمين اما الثاني فعرض الحالف لان عرضه من اليمين اما الحمل او المنع ولا وجود لها
الا البر فلا يمين ان انعقادها للبر يكون مانعة من الحنث لا محالة وما كان مانعا
للشيء لا يكون سببا لذلك الشيء وهذا ظاهر وانما قلنا انها مانعة للكفارة
لان الكفارة لا تجب الا بالحنث الذي يلزم من وجوده ارتفاع البر ومن ارتفاعه
وجود البر فلا يكون اذن للكفارة وجود مع وجود البر اصلا الا ان اليمين لما
توصل بها الى الكفارة في الجملة على تقدير الحنث سميت سببا للكفارة مجازا بصورة
الاسباب قوله وكذلك تعليق الطلاق وانما قلنا في شق سببا
لوقوعها مجازا بيانه ان بين تعليق الطلاق بشرط وبين وقوعه منافاة لانه اذا
وجد التعليق لا يوجد الطلاق واذا وجد الطلاق لا يوجد التعليق لان التعليق عبارة
عن توقيف امر على امر فما دام التعليق ثابتا يكون التعليق الطلاق متوقفا ووجوده
الى وجود شرط واذا وقع الطلاق بوجود شرط بطل تعليق الوقف فلا يبقى التعليق
حينئذ فتبين المنافاة فلما ثبت ان التعليق والوقوع منافاة لا يكون التعليق سببا
للوقوع لان السبب يقتضي بوجود المسبب وهنا يبطل لكن لما كان موصلا
الى الطلاق بوجود شرطه في الجملة سمي مجازا باعتبار الصورة وكذا الى تعليق
العتاق بمثاله من الحي الشق المعلق فانه ما دام معلقا لا يكون واقعا وما
دام واقعا لا يكون معلقا اعلم ان هذا النوع من التعليق ممن يعرفها هل الشرع
ولا يريده العرب والدليل عليه القرينة لو ان حلف بطلاقها مرارا وعنى في عدده

امّا الاوّل اعني القسم بالله تعالى فهو يمين عند الكل الا ان العرب لا تخصّون القسم
بالله تعالى بل يقسمون بكل ما يكون عندهم عظيما لاغراضهم كما ذكرته في المفصل من
كلام مخرمش امر وسيفي وزرته ورمحي وقصيدتي وفرسي واخيه لابدع الرجل قابل
ابيه وهو نظير الهاء والميم امّا للتنبيه وزيادة السيف بالالف المشدّدة المهملة
بعد الراي المهملة المكسورة بعدها ياء مثناة من تحت ساكنة وكانت رماح العرب دوارات الشعبتين فلان
قال وتصليبه بالتنبيه وانّما قلنا ما عرف اهل الشرع اخراجا عن مثل قولهم ان خطّ
هذا الثوب فلك درهم لانه ليس بيمين في عرف اهل الشرع وان كان التعليق
جاريا قوله وذلك ظ اشارة الى البر لا يكون طرفا للكفّارة اي في
اليمين بالله تعالى ولا الجزاء اي في اليمين بالطلاق والعتاق والتحقيق مرموزة
قوله ولكنّه انما ذكر الضمير الراجع الى اليمين وان كانت اليمين من
الاسماء المؤنّثة سماعا على تاويل الحلف قوله وهذا عندنا اي المذكور
وهو كون اليمين بالله او التعليق بالطلاق سببا مجازا وعندك اي في الحكم
بمعنى العلة حتى انطلا تعليق الطلاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق
وانطل تعليق العتاق بالملك ايضا بان قال ان ملكتك فانت حرّة وجوّز التكبير
بالحال قبل الحبل نظرا الى وجود السبب وهذا لا وجه له لان اليمين بالله تعالى
مانعة من الكفّارة وكذا التعليق مانع من وقوع الجزاء كما مرّ بيانه فقبل هذا
فكيف يكون ما كان مانعا للشيء سببا لذلك الشيء فان قلت ان
الشافعي يتمسّك بالحديث وهو قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح
لما الجواب عنه قلت لا تمسّك له به لوكان تامّل فيه اذ ذي تامّل لان
انت طالق ان دخلت الدار لا يقع الطلاق ما لم يوجد الدخول فثبت ان تعليق
الطلاق طلاق حين وجود الشرط والشرط في صورة النزاع هو التزوج
فوجد الطلاق عند لا قبله فلا يكون الحديث حجّة له اصلا فان قلت
انه تمسّك ويقول هذا شخص لا يملك التجزي لا يتناقض فلا يملك التعليق
قلنا جوابه قلت الملازمة ممنوعة لان الرجل اذا قال لامراته الجالس اذا

ظهرت

ظهرت فانت طالق يقع الطلاق سنيا اذا ظهرت وهو لا يملك تجزي الثلث
في الحايض وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حرّ مع انه لا يملك
تجزي العتق في الحال وسائر الابحاث المتعلقة بهذا المقام مرّ في فصل المتمسّك
الفاسده فليطلب هناك قوله جعله سببا هو معنى العلة يعني
ان التعليق عنده سبب والمراد من السبب هو العلة قوله وعندنا
هذا المجاز شبهة الحقيقة حكما حالا فان الرفر اي التعليق الذي هو سبب مجاز
شبهة حقيقة السببية اي العلية عندنا حالا فان الرفر عند لا له شبهة
السببية ولا له حقيقة السببية وثمرة الخلاف تظهر في التجزي بعد التعليق
هل يظل التجزي التعليق ام لا يعتد بتنا يبطله وعنده لا وصوّر الزاع ما
قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا فوقعت طلقة ثلاثا فتزوجت بزوج
آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح ثم دخلت الدار لم تطلق عندنا
وعنده تطلق وكذلك لو علق عتق الامة بالشرط ثم اعتقها
فارتدت فلحقت بدار الحرب ثم سبيت وعادت الى سيدها الذي حلف
فوجد الشرط لم يعتق عندنا وعنده يعتق كذا ذكره الامام البرغري
وغيره في طريقة الخلاف وغيرها قوله ان التعليق نصرف يمين ولا نقف بها
ذمة الحالف كافية واما نشترط حالا لانعقاد ان تكون مضافة الى الملك او الى
سببه ليحصل الاحاطة بان يكون الحق اغلب الوجود في المضاف الى الملك لان الاصل
في كل ثابت بقاؤه لغرض العدم وحين الوجود في المضاف الى سبب الملك
لانه يوجد الحق اجتنابه لا حالة وفي الاول احتمال زوال الملك بتبدل هذا ما اذا
ابانها بطلقة او بطلقتين وانقضت عدتها ثم تزوجها واوقع العتق اشتراط وجود
الشرط بقع الطلاق المعلق والعتق المعلق بالاضافة فيقع ان يملك تطليقة
الملك بعد ما صحت وكبر دليل ما اذا قال لاجنبية انت طالق ان دخلت الدار
او قال لعبد الغير انت حرّ اذا دخلت الدار ثم صح التعليق اصلا لانه لم يوجد
الاضافة الى الملك او الى سببه والملك وسببه معدوم وقت حقيقة موهوم وجوده
ولا اعتبار للموهوم مع قابلة المحقق ولان اليمين امرارها البر والبر

لاتحصل عالك الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يحل الجزاء بتركه البر والجزاء هو
الكفارة في اليمين بالله تعالى والطلاق او العتاق بتعليقهما بالشرط فلما كان
المضمون بالجزاء صار الجزاء في الحال شبهة الثبوت ونفوذ الجزاء بحقيقته لا يستعقب
عن المحل حتى يظل نفوذ الجزاء في المحل لكن الشبهة لا تستعقب عنه فلهذا قلنا في حق
البراءة يخير الطلاق الثلاث يظل التعليق فان قيل لا نسلم ان اليمين يراد
بها البر ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه لا يحصل عالك الا بان يكون مضمونا بالجزاء ولئن سلمنا
لكن لا نسلم ان للجزاء في الحال شبهة الثبوت ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الشبهة لا تستعقب
عن المحل كالحقيقة ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المحل قابل لتخيير الطلاق الثلاث فلابد
من البيان الثاني والبرهان الكافي قلنا اما الجواب عن المنع الاول فقول
ان اليمين لا يراد بها ان يكون العقد هذا لغرض المنع عن الفعل او لغرض الحمل عليه ولا يتحقق
كل منهما الا بحفظ اليمين والبر في اليمين حفظها عن نقضها فيكون المراد منها البر لا
محالة واما الجواب عن الثاني فقول ان المعدوم المحض وجوده باختيار العبد
مردد جائز ان يوجد وجائز ان لا يوجد فلا تتخصص اذا اراد وجوده او بقاءه على العدم
فلعدمه محل لا يحتمل جائز ومانع لتدارك احد الجائزين على الاخر لانه اذا باشر الشرط
يلزمه ضرر الجزاء وهو الكفارة او الطلاق والعتاق فيكون خلو البر غالبا بكونه
مضمونا بالجزاء لان الفاعل انما يختار عن الضرر اما ضرر الكفارة فظاهر واما ضرر
اختها لان فيها زوال الملك عن الزوج والمولى وزوال الملك ضرر وكذا الطلاق ضرر صحيح من
الصحيح والمجنون والصغير ثابت في حق المرأة والرقيق ايضا حيث ينقطع اذ ارا النفقات
وكفاية المؤن واما الجواب عن الثالث فقول لما بينا ان البر مضمون لم يحل المحلف
بيان ذلك ان شبهة الثبوت والا لا يكون المحلف محنثا وهو فاسد بيانه ان الجزاء غير ثابت
حقيقة لكونه معلقا فلو لم يكن له شبهة الثبوت بان يكون بحيث يجب وجوده على تقدير
وجود الشرط يلزم عدم الاخافة اصلا والعقد تنعقد ليدا لاخافة فيلزم ان لا يكون
المحلف محنثا واللازم منتف فينتفي الملزوم وهو عدم شبهة الثبوت واما الجواب
عن الرابع فقول لا نسلم ان الممكن غير مستعقب عن المحل والشبهة ممكنة فلا
تستعقب عن المحل كالحقيقة واما الجواب عن الخامس فقول ان بنكاح الجزء

يثبت الزوج ما لكية الطلقات الثلاث فاذا اخرها فقد فوت محل الطلاق اصلا فيكون
جنايته فوله ان دخلت الدار فانت طالق متزلة قوله للاجنبية انت او هذا لك كذا
هنا فاهمه فلك لا يجده في كتب الاولين والاخرين والحمد لله رب العالمين قال ان
قلت سلمنا ان محل الطلاق لها قلت فلم يتخير الثلاث ولم لا يلزمه انه يلزمه منه
بطلان التعليق وهو انما يلزم اذا كان الطلاق المعلق معلقا بذلك الملك الذي تظله
التخيير ولم لا يجوز ان يكون معلقا بغير ذلك الملك قلت قد بينا ان الجزاء لا بد
من ان يكون محنثا ليحصل فائدة المنع او الحمل وهو انما يتحقق اذا كانا لهين مضافة
الى ملك الثابت في الحال وسبب ذلك لان اليمين اذا اضيف الركن منه الى احدهما لا يكون
منعقدا بالاجماع لانه موهوم ووعد في الملك فلا يفيد الى مقابلة المتحقق وهنا
في صورة الزواج لانه اضافه الى سبب ملك منعقدة بالاجماع فتعين لانه فوات الملك
وذلك الملك يظل تخيير الثلاث فيظل التعليق ضرورة فان قلت ما تقول فيما
اذا اتاها بطلاق او طلقتين حيث لا يظل التعليق بالاتيان المطلقة للملك قلت
انما لا يظل التعليق هناك لان الزوج كان مالكا للطلقات الثلاث بالنكاح الاول فالاتيان
بطلقة او طلقتين لم يفوت الا بعض الحق ولم يفت بعض حقه عائما في الباب لانه
يملك التصرف في الباقي في الحال لعدم شرطه وذلك لا يدل على عدم مالك اصلا
الا ترى ان الصبي لا يملك التصرف في ماله والزوج لا يملك وطء الحايض مع ان ملك
النفع حاصل والحامل لا يستوفي منها الفاضل لعدم الشرط فان قلت سلمنا
ان بعض الملك باق ولكن لم قلتم ان الطلقات الثلاث المعلقة تقع اذا وجد الشرط
وكان ينبغي ان يقع من الطلقات المعلقة بحسب ما بقي من الملك قلت انما يقع
جميعها لان تعليقها لما بقي بقاء بعض الملك بقي جميعها تبعا في الزمه وحال وجود
الشرط لم تتبعض لاستوائه بالوقوع لبعض الطلقات دون البعض وقعت ثلاثا

قوله صار لما ضمن به البر الحال شبهة الثبوت والمراد بقوله ما ضمن
به البر الكفارة في اليمين بالله تعالى او الطلاق او العتاق في صورة تعليقهما بالشرط
وشبهة الثبوت بالرفع على انها علة لقوله صار قوله كالمغصوب مضمون
بقيمته الى آخره يعني كما ثبت ان البر مضمون بالجزاء صار الجزاء في حال شبهة الثبوت

نائبه

يجب اشترط له المحل كالمغصوب فإنه لما كان مضمونا بالقيمة على معنى انه يجب تسليم
العينان كان قائما والا فمثله إن كان مثليا او قيمته ان لم يكن مثليا صار بالقيمة في
الحال شبهة الثبوت بدليل ان الغاصب اذا ادى الضمان يثبت الملك له في المغصوب
مستندا الى وقت الغصب لا ترى ان الغاصب اذا باع المغصوب فضمنه الملك فتمت
جارية فلو لم يكن للقيمة شبهة الثبوت في الحال لما ملكه من حين الغصب على تغيير
الضمان ودليل آخر ما وجدته بخط مولانا خواجه فخر الدين البخاري رحمه الله ان الغاصب
اذا كان لا نصاب في ملكه وقد غصب شيئا وهو قائم في يده فلا يجب عليه الزكوة
اذا انتقض النصاب بهلاكه وجوب قيمة المغصوب عليه شرعا انتهى وقال
الشارحون شرح وجمع والدليل على ان القيمة في الحال شبهة الثبوت ان الابراء
عن المغصوب حال قيامه يصح لان الابراء عن العين باطل وقالوا ايضا الرهن يصح
بالمغصوب وكذلك الكفالة به والرهن والكفالة لا يصحان في العين فالوا
ان الذي قالوه من مسئلة الابراء مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي
في مبسوطه في باب الطلاق في الغصب حيث قال ولو غصب من انسان كر حنطة فصار
على ضعفه ان كان مستهلكا جاز لا شك فيه اما اذا كان قائما فان كان يحضرهما
لا يجوز سواء كان الطعام على نصف ذلك الكر او على النصف الآخر لان هذا بيع الكر
بنصف الكر والابراء عن نصف الكر وهو عين والابراء عن الاعيان باطل فيكون
الطعام باطلا واما اذا لم يكن يحضرهما قال يجوز الصلح لانه اذا لم يكن يحضرهما
فقد ظهر فيه علامات الهلاك فيمكن تجويز الصلح بطريق الابراء وهو ان يجعل ابراء
عن نصف الكر وقضاء بمثل نصف الكر اذا وقع الصلح على النصف الآخر فاذا وقع الصلح
على نصف ذلك الكر يجعل هذا النصف قائما والنصف الآخر هالكا اذ يجوز ان يكون
نصفه هالكا ونصفه قائما فيكون ذلك قضاء نصف الكر وابراء عن النصف الثاني وهذا
الصلح يجوز من حيث الظاهر لانه هالك من حيث الظاهر اما في الحقيقة لا يجوز حتى
لا يحل الزيادة على نصف الكر لان الكر قائم في الحقيقة الى هنا لفظ صدر الاسلام
فدل هذا على ان الابراء عن المغصوب حال قيامه لا يصح وما قالوا ان الرهن والكفالة
لا يصحان في العين نفسه نظر لان العين المضمون على نوعين مضمون بنفسه وهو ما

يجب عند هلاكه مثله ان كان له مثل او قيمته ان لم يكن له مثل ومضمون بغيره
وهو ما ليس كذلك وهذا كالبيع والقسم الاول يصح الرهن والكفالة به وهو
كالمبيع في يد المرتهن وفي يد المأذون في يد المرأة وفي يد الصانع كالقصاب والمغصوب
والمغصوب على سوم الشراء او بيعه فاسدا وقد صرح جمع ان الرهن والكفالة هلك الا
في شرح الطحاوي وشرح ابن نصر البغدادي وغيرهما الآتي ما ذكرته في الجامع
في باب ضمان الاصل ان الكفالة تصح بالاعيان المضمونة كما تصح بالاعيان لان
الثابت في الموضعين المطالبة ثم قال اذا كفل عن المستعير من العارية او المرتهن ومؤنة
رد العارية لان فعل الرد مضمون عليه فتصح الكفالة وكذلك اذا كفل عن الغاصب
الى هنا لفظ الجامع قلت لما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين
لانه كما يصح في الدين يصح في العين المضمون بنفسه والباقي بعد هما رسوخ
المتقدمين ان شاء الله تعالى قوله واذا كان كذلك يعني لما ثبت ان
شبهة ثبوت الحق في الحال حاصلة اشترط قيام المحل حتى يظل التعليق بطلان المحل
بخلاف الثلاث قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره هذا جواب اشكال
وهو ان يقال لم قلتم ان المحل يشترط بقاؤه لصحة التعليق وظلاله يقتضي بطلان
التعليق وقال بعضنا المحل في تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع ان المحل في الحال
معدوم وقد في صورة النزاع اولى ان لا يظل بقاء المحل بعد وجوده الى الحال لانه
حال البقاء والبقاء اسهل من الابتداء واجاب عنه وقال خلاف بتعليق الطلاق
بالملك فان التعليق هناك ابتدائي في غير المحل انما يصح لان ذلك شرط لاي الركاك
او ملك اليمين في المعنى لعلة من حيث ان النكاح يثبت به ما لا يثبت الطلاق ومن حيث
ان ملك اليمين في الرقبة يثبت به ما لا يثبت العتاق فلما كان الشرط في معنى العلة
اقتضى ان يكون المحل في الحال ثابتا لانه لو كان ثابتا في الحال يلزم المحال
لان التعليق انما يكون بشرط سيوجد لا بشرط موجود وكونه في معنى العلة
صار معارضا للشبهة التابعة المقتضية لبطلان المحل في الحال لان التعليق كما
يثبت به شبهة الوجوب والشبهة كانت تقتضي المحل كالحقيقة والتعليق المطلق
ثابت في فصل التعليق المقيد فتعارضا فرجحنا جانب التعليق المقيد اعني

التعليق بشرط هو في معنى العلة على جانب مطلق التعليق أعني التعليق كيفما كان
لانه معقل للعلة وقد يضاف الحكم اليه كما في قوله تعالى اذا زلزلت وسوقها ومعقل العلة علة
العلة وشبهها العلة ليست بعلة اصلا فكون ترجيح جانب علة العلة اولى واقوى
فالظهر قوله عليه اي على الشرط اعلم ان كلمة المسئلة من غنيات هذا
الكتاب لاجيادها فاعرفها اولى لا لياب فجعل صعبها سهلا واقلت من لم يكن لها اهلا
وجلت عقدتها واذلت عذرتها بعونه تعالى قوله واما العلة الى آخره
اعلم ان العلة معنى اذا وجد يجب به الحكم بعده لا عن اختيار وانما قلنا يجب به الحكم
ولم نقل توجب الحكم لان الموجب والموجد هو الله تعالى لا العلة قال تعالى هل من
خالق غير الله الا ان الله تعالى قد يوجب الحكم لاجل هذا المعنى وهو المراد من قولنا
يجب به الحكم اي بسببه وانما قلنا بعد لان الحكم لا يدخل فيه الاستطاعة مع الفعل ويخرج
عن الجد غير العلة الحقيقية وانما قلنا لا عن اختيار لان الحكم لا محالة يوجد بلا
اختيار اذ اوجدت العلة الاخرى التي تفعل اذا وجد يوجد بعد ايجادها في الروح بلا
اختيار وكالكسر اذا وجد يوجد بعد الانكسار بلا اختيار فاقتضى هذا ان الحكم
قوله الثابت بالشرع وقولنا اذا وجد يجب به الحكم اخرج عن السبب الحقيقي
لانه لا يلزم من وجوده وجود الحكم وانما يلزم وجوده من وجود العلة واخرج عن
الشرط ايضا لان الحكم يوجد عند وجود الشرط لا به واذا عرفت هذا عرفت معنى
قول المصنف في السريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء لا تعلم
بعلل ايجاب الحكم بما قلنا واخرز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن السبب والشرط
وقوله ابتداء اخرز عن التعليقات فانها لا يجب بها الحكم ابتداء بل عند حال وجود المعلق
بل يجب اذا وجد الشرط فالظهر ثم ان العلة سبعة اقسام اسما ومعنى وحكما
وهي الحقيقية وعلة اما لا معنى ولا حكما وهي كالايجاب المعلق بالشرط وعلة
اسما ومعنى لا حكما وعلة تشبه السبب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى
وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى والكل ياتي ذكره ان شاء الله تعالى
الا المعلق بالشرط فانه قد مر نظيره قوله ذلك مثل البيع الى آخره هذا
هو القسم الاول من اقسام العلة وهو العلة اسما ومعنى وحكما والمراد من

العلة

العلة اسما ما يضاف اليه الحكم ومعنى ما يكون له اثر في الحكم شرعا ومن
العلة حكما ما ثبت به الحكم من غير رجاع فاعتبر هذا في البيع الثابت فانه علة للملك
اسما ومعنى وحكما وكذا النكاح الثابت فان الحل والفعل بعد العقد ثابت فاعرف
ما وضحته قول المصنف رحمه الله ذلك مثل البيع وذلك لا يستعمل الا في البعيد
وذا ان في المتوسط وذا في القريب وهنا لو رفع ذلك الا اشارة الى جعل العلة وهو
قرب فلم تعتبر لا يستعمل ذلك الا في البعيد الا ان المقتضي لما كان في حكم المتوسط
البعيد باعتبار ما مر في البعيد الاخرى الى قوله تعالى لم ذلك الكتاب لا ريب فيه قوله
وليس من صفة العلة الحقيقية بعدها الى آخره هذا في الوجود اما في الرتبة فكل علة
متقدمة على معلولها لان صور العلة سابق عقلا على صور المعلول لاقتضاء العقل سابقية
المؤثر على الاثر قوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا اي عدم تقدم
العلة على الحكم عندنا كعدم تقدم الاستطاعة على الفعل خلافا لبعض مشايخنا حيث
فرق بين الفضلين فجوز تقدم العلة الحقيقية على المعلول ولم يجوز تقدم الاستطاعة
على الفعل ووجه الفرق ان العلة الشرعية وان كانت عرضا لها حكم الباقي فجوز
تقدمها على الحكم لبقائها بان وقت وجود الحكم خلاف الاستطاعة فانها عرض
حقيقة وحكما لانها سبب للعلل العقلية فلا يجوز تقدمها على الفعل والحق ان لا تقدم
العلة على المعلول في الفضلين لانها عرض حقيقة ففي العقل لا يجوز فكذا في الشرعي
بعلل هذا ظهر لك ان قوله عندنا متعلق بقوله وذلك فالظهر وجوز ان يتعلق بقوله
كالاستطاعة اي عدم تقدم العلة على الحكم كعدم تقدم الاستطاعة على الفعل
عندنا خلافا للمعتزلة قال الاستطاعة متقدمة على الفعل عند هؤلاء والدليل على
انها لا تتقدم انها لو كانت متقدمة لكان اما ان تبقى الى وجود الفعل او لا تبقى
الاول يلزم منه احد امرين اما العرض وهو فاسد وفي الثاني يلزم وجود الفعل بلا قدرة
وهو ايضا فاسد فيلزم عدم التقدم لا محالة لاستلزام ارتفاع احد النقيضين
وجود الآخر ومسئلة الاستطاعة يعرف بعضها من النظر في علل الكلام ان شاء
الله تعالى قوله واذا اراد الحكم. بايع كمالي البيع الموقوف الى آخره هذا هو
القسم الثالث من اقسام العلة اعلم ان البيع الموقوف وهو ما اذا باع الفضولي

مال انسان بعقد واحد علة اسما ومعنى للملك اما كونه علة اسما فباعتبار ان الملك يضاف
اليه واما كونه علة معنى فباعتبار انه لولاه لما ثبت الى فاده الحكم شرعا لكنه ليس بعلة حكما
لانه يلزم الزام الضرر على الغير جبرا وهو معنى شرعا بقوله عليه السلام لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام اما في نفس الامر بعقاد ولا ضرر لانه ان شاء قبل وان شاء رد بل فيه
نفع لصاحب المال من حيث جعله الى المشتري لماله عليه من طلب منه وكذا من حيث قرار
الثمن بلا مماكسة وفيه نفع للجاهد انما يسلم بدله كلامه على الالغاء فان قلت
لا نسلم ان بعقد الفضول اثرا في افاده الحكم شرعا الا ترى ان الشافعي يذكر في
قلت ان كل مذهب صدر من لا هل فصاعدا فانه يحل صحيح بالاجماع وبعقد الفضولي
هذه المثابة فيصح بيانه ان اهل التصرف هو البالغ العاقل وكلهما حاصل في صوره
النزاع لان كلا منهما فيه ومحل البيع هو المال وهو موجود فيصح عند ان في ثبوت
الحكم حال العقد من غير توقف يلزم تعدي الضرر على الغير وليس في ولاية الفضولي
ذلك فعلما بالتوقف الى اجازه صاحب المال نفيا للضرر فان قلت لا نسلم ان
محل البيع مطلق المال بل هو المال المملوك قلت محل البيع مطلق المال اذ الغرر
يكن فيه يتعدى الضرر على الغير لانه لو كان محله ما لا يملوكا لم يتعد بالوكيل
بالبيع على مباشره العقد لانه لا يملك له في الحيوان اصلا نعم ان محله مطلق المال
بشرط عدم الضرر وهو في صوره النزاع حاصل الا ان في عقد الوكيل العقد
العقد باثبا لوجود الاذن من المالك وهما توفقا ان دبه فيعد ما دل الدليل
على انعقاد هذا العقد لا يعتبر خلاف الحكم وفي الغاء كلام الفضولي كما قاله الحكم
يلزم اهدار الاهلية وابطال الادميه والحاق الانسان بالبهيمه لان الادمي
انما تميز عن سائر الحيوانات بالنطق ونطق الفضولي اذا كان لغوا الا اعتبار له
يلزم ان لا يكون الانسان انسانا وهو باطل لا يخفى على عاقل وكذا البيع بشرط
الخيار علة للملك اسما لاضافته اليه ومعنى لانه مؤثر في افاده الملك شرعا
وليس بعلة حكما لكان الشرط والدليل على انه علة لا سبب ان الحكم يثبت من وقت
العقد بطريق الاستناد اذا زال المانع انما ذا سقط الخيار حتى ملك المشتري
الزوائد المتصلة والمنفصلة فلو كان سببا لثبت الحكم مقتصرا الا مستندا

فكذا في بيع الفضولي حيث الحكم مستندا واذا ثبت الاجازة اعلم ان شرط الخيار داخل
على الحكم لا على السبب لما بينا في فصل التمسكات الفاسدة قوله وكذلك
عقد الاجاره الى آخره هذا هو القسم الرابع من اقسام العلة اعلم ان عقد الاجاره
علة لملك المنافع اسما لاضافته الملك اليه ومعنى لكونه مؤثرا في افاده هذا الحكم
والدليل على هذا ان تعجيل الاجرة يصح ولا يصح تبرعا باعتبار وجوده بعد وجود العلة
فلو لم يكن العلة موجودة اصلا لوقع تبرعا وليس بعلة حكما لان المنافع معدومة
لم توجد شيئا فشيئا ولا امكان لوجودها حال وجود العقد والا فالمعدوم
المنافع ضروره صحة العقد لان اضافة العقد الى المعدوم لا يصح ولا شرعا ولا لغة
اما عدم المنافع مقام المنافع التي هي المقصودة بالعقد في حق الحكم قوله لكنه
نسمه الاستناد سندا ان من قال له علة اسما ومعنى يعني ان عقد الاجارة علة
اسما ومعنى لكن له شبه بالاسباب لان الحكم وهو ملك المنفعة مضاف الى حال
وجود المنفعة لا الى حال وجود السبب الذي هو العقد فلو لم يكن له شبه
بالاسباب لثبت الحكم مستندا الى زمان وجود العقد ولا يستند لان العصر في
الحكم في سائر المسببات قوله وكذلك كل ايجاب مضاف بان قال
مثلا انت طالق غدا او انت حر غدا او قال لله علي ان اصلي ركعتين يوم الخميس او قال
لله علي ان اصوم يوم الجمعة او قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الخميس ثم اذا
جاء ذلك الوجه واذا جاء قبل الوقت المضاف اليه يصح صوما كان او صلاة او صدقة
بالنظر الى وجود العلة اسما ومعنى اما وجودها اسما فلان الحكم يضاف الى وجودها اسما
وجودها معنى فلان الايجاب هو المؤثر في افاده هذا الحكم لكنه يشبه الاسباب
من حيث ان الحكم يثبت في الوقت المضاف اليه مقتصرا عليه فان قلت يرد على هذا
الكل تعجيل الصلوة على وقتها والصوم على وقته فانه ليس بصحيح مع ان الايجاب لله تعالى
اثبت سابق مضاف الى وقت قلت لا نسلم ان الايجاب يحمل دخول الوقت
حاصل فبأي دليل يعلم الايجاب قبل الوقت وهو عبث عن العباد اثبات الايجاب
اذ لا حاجة الزمنا به لما لم يحمل الوقت لا يغلب الايجاب السابق فاذا دخل الوقت تجديد
نقول ان الوجوب حصل بايجاب سابق لان الوقت لا يصلح ان يكون موجبا في الحقيقة

والموجب والموجل هو الله وحده تعالى ولا نقدس الا انا لا يجاب ما كان غيبيا عنا
جهل الاوقات سببا تيسيريا الى العباد الاخرى الى حلول اعلامها على الشرع امارات
الى الحضيض اما ايجاب العبد قبل الوقت لمعلوم فغير فان قلت ما تقول في الطلاق
المضاف والعتق المضاف فانه لا يصح تعجيله فانه اذا اوقع الطلاق او العتاق قبل
الوقت المضاف اليه يقع ايضا ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف قلت
لا نسلم انه لا يصح وهذه الادلة بعد ما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لو قال اوقعت
ذلك الطلاق المضاف او العتاق المضاف هل يصح امر لا فان قلت لا فقد عاندت
فقهك وكابرت عقلك وان قلت نعم فقد شذذت فوالله ووقعت فيما ابيت
وحق على مثلك ان يقول نعوذ بالله من قول لا ثبات له قوله وكذلك نصاب
الزكوة الى آخره اعلم ان النصاب علة لوجوب الزكوة اسما لانه يضاف الحكم اليه
ومعنى لكونه موزنا الى افادة هذا الحكم وانما قلنا انه موزن لانه لا يجب الزكوة الا
بالغنى والغنى لشرعي بدون النصاب لشرعي لا يتصور فعلم ان النصاب هو الموزن
لكنه ليس بعلة حكما لان الحكم عنه لان النصاب انما صار علة بصفة النماء او النماء
قد يحول بقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم اقيم الحول
مقامه تيسيرا لان الغالب ان يحصل النماء بحول فلما كان الحكم متراخيا الى
النماء الذي قام الحول مقامه شرعا شبه النصاب السبب لان النماء شبيه بالعلة
وليس بحادث بالنصاب انما كونه شبيها بالعلة فلما قلنا ان النصاب صار علة بصفة
النماء وانما كون النماء غير حادث بالنصاب فلان النماء الى النصاب لا يحصل بنفس
النصاب بل بالتجارة فلما كان الحكم متراخيا الى ما هو شبيه بالعلة وغير حادث به
شابه السبب لان السبب هو الذي يتراخى عنه الحكم الى علة غير حادثة به لكن انما
تراخى الى وصف لا يستقل بنفسه لان النماء الى النصاب لا يحصل بدون النصاب
فمن هذا الوجه اشبه العلة فترددت النصاب بين ان يكون علة لشبه السبب او سببا
لشبه العلة لانه لا نظر الى تراخي حكمه الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلة
شابه السبب وبالعلة نظر الى تراخيه الى وصف غير مستقل بنفسه شابه العلة
لكن الترجيح لجانب العلة فقلنا بانه علة لشبه السبب وانما ترجح جانب العلة لان

العبرة

العلة نظر الى ذات النصاب والشبيه نظر الى النماء الذي هو وصف النصاب
والترجيح للذات لانه الوصف لان بالاعلام الذات يتعدى الوصف وبالاعلام الوصف لا يتعدى
الذات فما ثبت ان النصاب علة شبه السبب فلما جاز ان نظر الى وجود العلة
لكن لم تنزل وجوبه عن الزكوة ما لم يتم الحول نظر الى شائبة السبب فيه فجاز ان الغنا
البدني هو وضع العلة متعذر من الابتداء كالصلوة قوله لانه وضع له ان لا يتغير
وضع لوجوب الزكوة بحيث نصاب الحكم اليه لكنه اي لكن النصاب تراخى حكمه اي حكم
النصاب قوله تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وكلها مآلي
الموضعين عبارة عن الغنا الذي تم الحول مقامه قوله وكان هذا الشبه
غالبا اي شبه العلل قوله ومن حكمه اي من حكم هذا القسم ان لا تظهر وجوب الزكوة
الى زوال الحول فظاهر الوجوب وضع العلة وهو النماء غالبا في النقود الموثوف والسوم بشرط الخيار
حيث تثبت الملك من وقت الايجاب اذا زال المانع لغير موقوف حتى من العلة قوله
ولما اشبه العلل تطرق كل قوله وكان هذا الشبه غالبا يعني لما اشبه النصاب العلل
وكان النصاب اصلا لوجوب الزكوة الى حول النماء صار النماء اصلا العلة ولكن لو قطع بانه
واقع عن الزكوة بل جعلنا الامر موقوفا الى حول نظرا الى وصف العلة وقد بينا ظهر
فيما ذكرنا شمل الائمة الشرخسين رحمة الله عليهم وهو انه اذا تم الحول ونصابه غير
كامل كان الموفى نطوعا فان قلت يرد على هذا ما ذكره الكرخي في مختصره
والطحاوي في اختلافهما وصاحب الهداية في مختصره حيث قالوا لو عجل زكوته وذهب الى
الفقير المستحق فصار الفقير غنيا او ارتد او اعتاد بالله او مات قبل تمام الحول جاز عن
زكوته اعتبارا الوقت الدفع ولو كان الامر موقوفا الى الحول لكان ينبغي ان يسقط
نطوعا قلت لا يرد اصلا لان ما نحن فيه اذ تأمل لان المراد من كون الموفى
موقوفا الى الحول ان نظر وقت تمام الحول الى ما هو صفة العلة هل هي حاصلة امر لا فان
كانت حاصلة فالموفى في اول الحول يقع زكوة بعد الحول لكن بطريق الاستناد الى اول
الحول وان لم تكن حاصلة يقع ذلك الموفى نطوعا وفي صورة ايسار الفقير او ارتداده
او ما هو صفة العلة حاصلة عند الحول يوقع الموفى عن الزكوة بطريق الاستناد
الى اول الحول وان كان الفقير حينئذ محلا للاداء فصار كما اذا اغتنى بعد الحول تقرر

هذه العوارض يعني اليسار والردة والموت فان قلت ما معنى قول الفقهاء ان الحكم
يثبت في الحال مستندا الى ما مضى من الزمان فان كان مرادهم ان الحكم الثابت في زمان
ثابت قبل ذلك الزمان فهو فاسد لانه يلزم ان يوجد الشيء قبل وجوده وان كان مرادهم
ان الحكم ثابت من الزمان الاول فحينئذ لا فايدة لقولهم يثبت في الحال مستندا الى ما
مضى من الزمان قلت مرادهم ان يظهر كونه ثابتا من الزمان الماضي فافهم
وللعاقل تنبيه في قول المصنف قطعا على ما ذكرنا قوله وكذلك المرض
الى اخره اعلم ان المرض علة لحجر المريض عن التبرعات فيما زاد على الثلث فيما يصير حقا
للوارث بعد موته اسما لاضافة الحكم اليه وكذا معنى لكونه مؤثرا في افادة هذا
الحكم وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت فقبل اتصاله بالموت
تبرعاته موقوفة فان اتصل به يبطل تبرعه فيما زاد على الثلث مستندا الى اول المرض
وان لم يتصل به ينفذ قوله من هذا الوجه اي من حيث تراخي حكمه وهو علة
في الحقيقة كانه قال هذا جوابا لسؤال وهو ان يقال لما تراخي حكم المرض عنه ينبغي
ان لا يكون علة فقال في جوابه هذا بيانه ان المرض وان كان تراخي حكمه عنه لكنه
تراخي الى ما هو صفة له والصفة اذا وجدت قامت بالموصوف ولا قيام لها بنفسها
فيصير المرض حينئذ هو العلة حقيقة قوله وهذا اشبه بالعلل من النصاب
اي مرض الموت اكثر شبها بالعلة من النصاب بيانه ان كل واحد من المرض والنصاب
علة تشبه السبب لكن شبه العلة في المرض اكثر لان النصاب حكمه تراخي الى
وصف غير حادث به لان النماء لا يحصل بنفس النصاب والمرض تراخي حكمه الى وصف
حادث به لان الاتصال بالموت حصل بترادف الالام التي حصلت بالمرض قوله
وكذلك شرا القريب علة الى اخره اعلم ان شرا القريب علة العتق بواسطة الملك
الذي هو حكم حادث بالشرا وهذا لان الشرا علة مثبتة للملك والملك في القريب علة
للعتق بالحديث فيصير العتق موجب الشرا لكون علته موجب الشرا لكنه علة تشبه
السبب لتراخي حكمه الى واسطة كالرمي فانه علة نفوذ السهم في الهوا والنفوذ
علة الوصول والوصول علة الجرح والجرح علة السراية والسراية علة الموت فيكون
الرمي علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والاثر وليس بعلة حكما لتراخي الحكم من حيث

التراخي

[illegible]

التراخي قلنا انه علة تشبه السبب ولم نقل بان الرمي سبب محض لكون الوسايط
حادثة به فلما كانت الوسايط من موجبات الرمي قلنا ان الرمي علة تامة يجب على مباشرة
القصاص قوله فاذا تعلق الحكم بوصفين الى اخره هذا هو نظير القسم الخامس
والسادس من اقسام العلة بيانه ان العلة اذا كانت ذات وصفين ووجدا على التعاقب
فالوصف الاول وصف يشبه العلة لانه ما لم ينضم الى الثاني لا يكون الثاني معقبا للحكم
والثاني علة حكما لوجود الحكم عنده بلا تراخ ومعنى لمؤثرا في الحكم وليس بعلة اسما لان تمام
العلة بهما فلا يسمى احدهما هذا الذي قلنا على اختيار فخر الاسلام البزدوي واما على اختيار
القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الايمة السرخسي رضي الله عنهم فالوصف الاول سبب
محض على معنى انه طريق الوصول الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه
فيكون سببا محضا وقد اورد القاضي ابو زيد وشمس الايمة في اصولهما سوالا
وجوابا فقالا فان قيل قد جعلتم حدا للسبب ما يتخلل بينه وبين المقصود ما هو علة
للحكم وهنا الذي يتخلل هو الوصف الاخير وهو ليس بعلة للحكم بانفراده كيف يستقيم قولكم
ان احد الوصفين سبب محض قلنا هو مستقيم من حيث ان الحكم متى تعلق بعلة ذات
وصفين فانه يضاف الى اخر الوصفين على معنى ان تمام العلة به حصل ولهذا قلنا ان
الموجب للعتق القرابة القريبة مع الملك ثم يضاف العتق الى اخر الوصفين وجودا حتى
اذا كان العبد مشتركا بين اثنين ادعى احدهما نسبه كان ضامنا لشريكه وكذلك
النسب مع الموت موجب للارث فيضاف الى اخر الوصفين ثبوتا حتى ان شهود النسب بعد
الوفاة اذا رجعوا ضمنوا بخلاف شهود النسب في حال الحيوة فاذا ثبت ان اضافة الحكم الى اخر
الوصفين وهو متخلل بين الوصف الاول وبين الحكم عرفنا ان الوصف الاول في معنى السبب
المحض ثم اعلم ان اضافة الحكم الى اخر الوصفين وجودا اختيار الفحول الثلاثة وقد بنوا على
هذا مسايل منها شرا القريب اعتاق حتى صار المشتري ضامنا بالشرا كما قلنا وكذلك
اذا وضع احد في السفينة قدرا من الحمل لا يحمل السفينة غيرها فجا اخر فوضع منا
زايدا فغرقت السفينة فواضع المن هو الضامن وكذلك السكر حرام في غير الخمر
فاذا حصل السكر بالقدح الخامس كان هو حراما لا غير الا ان محمدا ترك هنا هذا
الاصل احتياطا لباب الحرمة لان القليل يدعو الى الكثير وكذلك لو شهد شاهدان

على السبب يحل محل حيوة المورث ثم شهد شاهدان على موت المورث فورث المشهود له
مالا لم يرجعوا وجب الضمان على شهود الموت فلو كان شهود الموت سابقة فالضمان
على شهود النسب لان لا ارث بالموت والقرابة فانهما وجدا آخرا هو المعتبر في اضافة
الحكم اليه والضمان بالاتلاف وهو من الآخر وكذلك لو قال لامرأته ان دخلت هاتين
الدارين فانت طالق فان وجد دخول احدهما في الملك تطلق وان وجد في غير الملك لا
تطلق بالاتفاق ولو وجدا الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق عندنا خلافا لزفر
الزفر رحمه الله يعتد لا تطلق في الصورة الاخيرة وكما في الثانية والثالثة وقال
بعض اصحابنا الحكم اذا تعلق بعلة ذات وصفين لا يضاف الى آخرهما بل انهما لان العلة في
المجموع فاذا اضفنا الى آخرا وصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس بعلة
فيلزم منه اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد وهو ظاهر ان الاول والثاني سواء في الوجود
ورجح الثاني على الاول في الوجود ضعيف لانه كما لا اثر للاول بدون الثاني لا اثر للثاني بدون
الاول فاذا وجدا لوصفان فتجديد يعقبهما الحكم بلا تفاوت والجواب عن المسائل
الثمانية الى آخرها ظاهر فانما اضافة الحكم الى آخر الوصفين وانما مثلة
بما هو تعديل لانها هو مباح وانما مثلة بضرب الملك فلا نسلم ان الفتح الاخير وجد
بضاف اليه الحكم بل الى جميع الافاتح لان الباب باعتبار السكر والسكر يحصل بالجميع لانها جد
وجد وانما لم يجب الحد بالافاتح السابقة لعدم السكر وانما مثلة الشهادة فنعم
واوجبوا الضمان على الفريقين واما مثلة الشرط فباعتبار ان اليمين انما تصير تطليقا
عند تمام الشرط ولا بد ان يكون الحل آملوكا للحالف عند تمام اليمين فاذا وجد آخر
الوصفين في غير الملك فالحل الغير مملوك فاذا وجد في الملك فالحل مملوك فالتفاوت
لهذا المعنى لما قالوا قوله كان آخرهما وجودا علة حكما انما انتصب قوله
وجودا بالتمييز من قوله آخرهما وانتصب قوله علة بالخبرية وانتصب قوله حكما الكونه
غير آخر من قوله علة على الاول اي على الوصف الاول لوجوده عنده اي لوجود الحكم عند
الوصف الآخر قوله حتى قلنا الى آخره هذا نتيجة قوله والاول شبه العلل بانه

الى آخره

ان العلة لما كانت مشتملة على الوصفين يكون كل واحد منهما شبهة العلة لانه لو تنقم
احدهما الى الآخر لا يتم العلة فلما كان كل واحد منهما شبهة العلة ثبت الحكم ايضا
بحسبه لان المعلول البتة يكون ثبوته بحسب ثبوت العلة فلو جوز ثبت جزء العلة باحد
وضعي علة الربوا لان علة الربوا مشتملة على الوصفين القدر والجنس والمراد بالقدر
الكيل او الوزن فيكون كل واحد منهما شبهة العلة ويثبت بكل واحد ما فيه شبهة
الربوا في النسيئة وانما قلنا ان في النسيئة شبهة الربوا لان النقد خير منها فيكون في البيع
بالنسيئة شبهة الربوا والنساء الملد لا غير الناجز قوله والسفر علة الرخصة
اسما لا اضافة رخصة القصر والفطر والمسح ثلثة ايام بلياليها وحكما للثوب الحكمان
بالارتفاق وليس بعلة مؤثرة لان المؤثر في اثبات الرخصة هي المشقة لان الرخصة وهي
عبارة عن السهولة لا تطلب الا لعسر وهو انما يكون فيما فيه مشقة وهي امر باطن لا يدخل
في الضبط فاقيم السبب الظاهر وهو السفر مقام المشقة تيسيرا على العباد حتى
ثبت الرخص بنفس السفر وانما قلنا ان المشقة امر باطن لان الشخص قد يكون في غاية
الضعف فيكون له رخصة في الستر على الفرس وعلى المحمة وقد يكون في غاية القوة فلا
يكون له رخصة اصلا مع السفر وان كان ماشيا حافيا وهذا الذي قلنا نظير القسم
التاسع من اقسام العلة قوله واقامة الشيء مقام غيره في الحاصل وعان
الى آخره فان قلت ما الفرق بين اقامة السبب مقام المسبب وبين اقامة الدليل
مقام المدلول قلت الفرق بينهما ان المسبب يكون وجوده متوقفا على وجود
السبب ولا يكون وجود المدلول متوقفا على وجود الدليل بل الكون وجود المدلول
سابقا على وجود الدليل بيانه ان السبب ما يكون وسيلة الى الشيء وهو
الشيء الذي المقدمة على الشيء كالحبل الذي سمي سببا لكونه وسيلة الى الماء
ان نزح الماء بالحبل متوقف على الحبل وكذا الباب سمي سببا لكونه وسيلة الى
الدخول ولا شك ان الدخول من الباب متوقف على الباب وكذا الطريق سمي سببا لكونه
وسيلة الى الوصول الى البلد ويقال ان العالم لما سمي دليلا الصانع تعالى
ولا شك ان وجود الصانع ليس متوقفا على وجود العالم لان وجوده تعالى قديم ان
ووجود العالم حادث فاحتاج الى المحدث وكذا الباقي دليل على الباقي والآخر على الآخر والثاني

والمؤثر وجودهما سابقان على البقاء والاثر لا مالم يكمل التأثير والمؤثر لا يكون الا بقاء
والاثر وجود وهذا ظاهر فان قلت يرد عليك سؤالان احدهما ان يقال
سلمنا ان ما قلت من الفرق صحيح ولكن لم قلت ان ما اوردته المصنف في المتن كذلك
والثاني ما الغرض في اقامة الشئ مقام غيره قلت اما الجواب عن الاول فما قلنا
ان السفر اقيم مقام المشقة كما بيناه ووجود المشقة الحاصلة بالسفر موقوف
على وجود السفر لانه ما لم يوجد السفر لا توجد تلك المشقة وكذا المرض الذي
يضره الصوم ويكون فيه مشقة على المريض فاقيم مقام المشقة في اباحة رخصة
الافطار ولا شك ان وجود المرض سابق على الضرر اللاحق بصوم المريض بخلاف الحيض
عن الحجة فان وجود الدليل هناك اعني الحيض متأخر عن وجود المدلول اعني الحجة
لان الحيض ابدا يقتضي سابقية وجود الحيض عنه وخلاف الظهر فانه لما اقيم مقام
الحاجة على ما تبين دل على الحاجة السابقة المشوشة إلى الطلاق فكان الوجود
متأخرا عن وجود مدلوله واما الجواب عن الثاني فالغرض في
اقامة الشئ مقام غيره احد الامور الثلاثة الاول العجز عن درك ما هو الحقيقة
كالخبر عن الحيض والبغض والحيض فيما اذا قال لها ان كنت تحيضين او تبغضيني
او ان حضت فانت طالق فان هذه الاشياء تعلق بالباطن ولا وقوف للانسان
على ما في باطن غيره والثاني لاحتياط لامر الجزمة والعبادة كاقامة المس
بشهوة مقام ما يثبت به معنى المعصية والبقاء الخالص مقام خروج المني عن
شهوة والثالث دفع الحرج فيما يكون الحاجة ماسة كاقامة العين في باب
الاجارة عند العقد مقام المنفعة المقصودة فان الناس لهم حاجة في الاجارة
فقلنا ان العقد يرد على المنفعة لوقوع الناس في الحرج عظيم لان المنفعة غرض يفنى
كما يوجد ولا يتحقق فيه التسليم فاقتضى ذلك الحرج ما هو سبب للمنفعة وهو
كون العين بحيث يتمكن منفعة مقام المسبب وهو المنفعة المقصودة من عقد
الاجارة قوله كما في السفر والمرض اما في المرض الذي يضره
الصوم كما قلنا لان المرض الذي لا يضره الصوم بل ينفعه بان يكون مرضا يصلح
الاجتماع لا يكون علة الرخصة اصلا قوله كما في الخبر عن الحيض صورته

ما اذا قال لامرأته ان كنت تحيضين فانت طالق فقالت اجل فكذبها الزوج تطلق قوله
وكما في الظهر اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق يعني ان سبب الطلاق هو الحاجة الماسة
الى التفصي عن عهدة النكاح عند عدم وفاقة الزوجين خلقة وعدم الموافقة بينهما خلقا
منوط بعسر الاطلاع على حقيقته فاقيم دليل الحاجة وهو الايقاع في ظهر لزوجها فيه
مقام الحاجة فصار حد الدليل وهو الظهر غير له حد المدلول وهو الحاجة لان
الشئ اذا اقام مقام غيره ورد الحكم معه وجودا وعدما الا ترى ان السفر لما اقيم مقام
المشقة ورد الحكم معه وجودا وعدما فلما ثبت من حد الظهر حد الحاجة حكمنا بان
ايقاع الطلقات الثلاث في ثلاثة اطهار لزوجها فيه مباح سني للحاجة الماسة اليها
واما قلنا ان الايقاع في ظهر لزوجها فيه دليل الحاجة لان زمان الظهر زمان تجرد
الرغبة اذ الزوج زوجها فيه لانه اذا جامعها تفتر رغبته فيها وان كانت طاهرة بخلاف
الحيض اذ هو زمان النفرة فلا يكون الايقاع في زمان وقوع الرغبة او زمان النفرة
دليل الحاجة الماسة الى الطلاق فلا يباح ولا يكون سببا لانه ربما يكون ايقاعه على طلاقا
بناء على قلة رغبته بحصول مقصوده مرة او بناء على كونه ممنوعا عنها شرعا بسبب الحيض
بخلاف زمان الظهر الخالي عن الجماع فان ايقاعه على الطلاق فيه مع انه زمان تجرد الرغبة
يكون دليل الحاجة الماسة فيباح ويكون سببا لان ما لم يحث بقول لا يباح الا واحدة
وايقاع الثلاث بدعة لان الطلاق انما يباح للحاجة وهي قد زالت بواحدة فلا حاجة
الى الثلاث قلنا لا نسلم انه لا حاجة الى الثلاث بل له حاجة اليها لوجود دليل الحاجة
كما قلنا قوله واما الشرط الى آخره هذا هو الثالث من اقسام الاربعة المذكورة
عند ذكر القسم الثاني من اقسام الدليل واعلم ان المصنف رحمه الله اختار
بقوله في تشريعه عن معنى الشرط لغة لانه اسم للعلامة الا ترى ان اشراط
الساعة في اللغة هي علاماتها قال يقال قد جاء اشراطها اي علاماتها ويقال اشرط
نفسه لامر كذا اي اعلمها به ومنه سمي الشرط لانهم جعلوها علامة يعرفون
بها قال الاصمعي ومنه الاشراط الذي يشترط بعض الناس على بعض انما هي علامة
يجعلونها بينهم كذا اورده صاحب المغرب وغيره من ائمة اللغة قوله عما
يضاف الحكم اليه جنس تحت تحته السبب والعلة والشرط والعلامة الى الاول

فلان للحكم يضاف إلى السبب من حيث انه سبب موصل إلى الحكم في الجملة وانما الثاني
والثالث فظاهر وكذا الرابع لان الحكم يضاف إلى العلامة من حيث انه معلوم وقوله
وجوده عنده اخترازا عن السبب والعلامة لان السبب الحقيقي لا يوجد الحكم عند
وجوده وان العلامة لا ان لها اصلا في الحكم لا من حيث الوجود ولا من حيث الوجوب
لكن يشترك في هذا اللفظ العلة والشرط لانه كما يوجد الحكم عند الشرط يوجد عند
العلة لان العلة لا انعقاد لها الا بالشرط فاذا وجد الحكم والعلة والشرط معتبران
فيكون وجود الحكم عندها لا محالة وقوله لا وجوبا به احتراز عن العلة فان
وجوب الحكم بالعلة لان الشرط الاخرى ان لطلاق المعلق او اعتاق المعلق اذا وجد
عند وجود الشرط لا يكون وجوبه بالشرط بل بالعلة وهي قوله انت طالق او انت حر
فان قيل لا شك ان الوجوب لا يضاف الى الشرط وقد قلتم ان وجود الحكم عندها
جميعا فلم صار احدهما اولى في ايجاب الحكم من الاخر قلنا انما يضاف وجوب
الحكم الى الشئ اذا كان ذلك الشئ مؤثرا والا فلا والعلة هي المؤثرة في وجوب
الحكم انما وجدت وقوله انت طالق لامر اياه او انت حر لعبده بهذه المشابهة بخلاف
الشرط لان الدخول كثيرا ما يوجد ولا طلاق عنده واعتاق فعلم انه لا اثر للشرط
في الوجوب ووجود الحكم عنده لا يكون قادحا لان وجوده عنده لا باعتبار انه
مؤثر بل باعتبار ان العلة يتعلق عنده وله بد من اقتران الحكم بالعلة فلهذا من اقترانه
بها اقترانه بالشرط ايضا لانه لا للمقترن باحد المقترنين مقترن بالمقترن الاخر
لا محالة شعر اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم الشرط بعضهم قسموا على قسمين منهم
البزدوي وقد قسم القاضي ابو زيد الدبوسي على اربعة اقسام كما هو دأبه وتبعه
الائمة السرخسي فمنهم على ستة اقسام وفخر الاسلام قسم على خمسة اقسام رضي
الله عنهم اجمعين لكن طويت ذكر الاقسام اختيارا عن الملامة والحق عندي
ان الشرط على قسمين حقيقة ومجازا فالحقيقة ما يوجد العلة عند وجوده او ما يتوقف
المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قال المصنف في المتن والكل متقارب في
المعنى والمجاز ما هو غير هذا فيعد ذلك كل ما يقسم من الشرط يكون بحسب المجاز
لا بحسب الحقيقة قوله الى آخره الضمير فيه وفي عنده وفي به راجع الى ما

في عما وفي قوله لا به راجع الى دخول الدار قوله وقد يضاف الشرط مقام
العلة الى آخره بيانه ان الاصل في اضافة الحكم هو العلة لانه اثرها ووجود الاثر بالمؤثر
فيضاف لها لكن قد يعدل الاضافة الى العلة ويضاف الى الشرط صيانة للشرط والمال
لما ان تبدل الشرط والعلة اشتركا من حيث وجود الحكم عندهما كالواقع الهالك في
البئر المحفوف على قارعة الطريق فانه ان الشئ سبب يحصل للسقوط ويقال الواقع
عليه والحافر شرطه فلم يضف الحكم الى العلة لتعذر الاضافة لان التقابل طبيعي لا تقدير
فيه ولا اختيار وقد حصل هو كذلك الخالق الله تعالى كذلك ولو اضيف الى السبب نصا
لان المشي في الطريق مباح وضمان الجناية لا يضاف الى ما ليس بعاية فتعذر الشرط
وهو الحفر لاضافة الحكم اليه لان الحافر متعدي في فعله وانما قلنا ان الحفر شرط لان
الاحراق كان مانعا عن العلة كما ان مسكها بالحفر عمل العلة عملها فعلم ان الشرط
كالدخول المعلق به الطلاق اذا وجد ولم يكن ما مانعا قبل وجوده وهو التعليق
فيتعدل العلة عنده وتعمل عملها والمسكة بفتح الميم وسكون السين ما يمسك به كذا
السامع فان قلت ان دخول الدار انما جمع الى النسبة الى فعله اذ هو الكل منهما
او يمثل العين على فعلي كحبلى والى فعيل فعيل ولهذا قيل للذمي حنيفي والمذهب
حنيفي فكيف جاز في النسبة الى الطبيعة طبيعي حتى قال المصنف لان التقابل طبيعي
بالباء وكان القياس حذفها قلت نعم لكن لما رأوا ان ما كان خارجا عن ما يجوز
لا تجوز استعماله على خلاف القياس بل هجروا بهم استعملوا استعمال خلاف القياس فقد
قالوا هذا شاة وهذا ذرة يسمع ولا يقاس عليه الا ترى الى ما ورد عن العلماء في
المقصد وشيخنا الفسوي في الايضاح وجاز الهي المفصل معدل ولا عن القياس
في النسبة الى عمرة كلب عمري والى سليقة سليقي والسليقة في الطبيعة
المستقيمة يقال لرجل من اهل السليقة اي من اهل الطبيعة سليقي فان قلت
لا شك ان هذا مما استعمل على خلاف القياس ولم يقل ان عن المصنف استعمل هكذا
قلت لك لو فتحت عينيك وأرعيت اذنيك لما كذا ذكرتي وسمع ان اهل اللغة يقول
طبيعي بدون الباء بل يقولون على طبيعي وامر طبيعي حتى لو تكلم احد عند المحققين
وقال على طبيعي يضحكون منه غاية الضحك تعجبا من استعمله على خلاف استعمالهم

الصحاح قوله وإلى آخره يعارض الشرط ما هو علة والمراد من معارضة العلة
الشرط كون العلة صالحة لاضافة الحكم إليها وإنما قلناه لانه لا يكون بينهما معارضة
أصلا لعدم المساواة قوله في ضمان النفس والاموال اعلم ان ضمان الاموال
يجب في مال الجاني وضمان النفس يجب على عاقلته لان الجناية تتحمل النفس دون المال لكن
لا يجب عليه القصاص ولا الكفارة ولا يخرج عن الميراث ويقدم مباشرة الاملاف
قوله ولهذا قلنا إلى آخره إنما يصح ان تكون العلة صالحة لاضافة الحكم إليها
صورته ما اذا شهد شاهدان على تعليق العتق بالدخول وشهد آخران على الدخول فحكم
القاضي بالعتق ثم رجعوا فان الضمان على شاهدي التعليق لانهما شاهدا العلة وكذلك
في شاهدي تعليق الطلاق مع شاهدي الشرط إذا رجعوا بعد الحكم يجب الضمان على
شاهدي التعليق لما قلنا فان قلت كيف يكون شاهدا التعليق شاهدي العلة
والتعليق ليس بسبب في الحال عندنا قلت نعم إن المعلق لا يكون علة في الحال
لكن يكون علة حين وجود الشرط وكلامنا في وجود الشرط فيكون شاهدا التعليق
شاهدي العلة فيضاف ضمان اليمين دون شاهدي الشرط اعلم ان هذا الذي
قلنا فيما إذا رجع شهود اليمين والشرط جميعا اما إذا رجع شهود الشرط خاصة
هل يجب الضمان عليهم اعلم ان فيه اختلاف المشايخ واختيار شمس الائمة السرخسي رضي
الله عنه انه لا ضمان عليهم واختيار فخر الاسلام انه يجب الضمان عليهم وجه الاول
الاستدلال بشهود الاحصان إذا رجعوا خاصة دون شهود الرشاحيث لا يجب
الضمان على شهود الاحصان فكذا على شهود الشرط والجامع ان الدخول ليس بسبب
للحكم بذاته وإنما هو سبب لاوجد اليمين كالاحصان ليس بسبب للحكم بذاته
وإنما هو سبب له اذا وجد الزنا ثم شهود الاحصان إذا رجعوا خاصة لا ضمان عليهم
فكذا شهود الدخول اذا رجعوا خاصة ووجه الثاني ان شهود الشرط إنما لم
يجب الضمان عليهم اذا رجع الفريقان لصلاحية العلة لاضافة الحكم إليها وهذا
ليست بصالحة لعدم التعدي فيضاف الضمان إلى شهود الشرط لوجود التعدي
منهم قوله وكذلك العلة والسبب إلى آخره اعلم ان العلة والسبب إذا
اجتمعا يضاف الحكم إلى العلة دون السبب لانها هي المؤثرة دونه وهو المراد من

قوله سقط حكم السبب كما في شهود التخيير والاختياري الطلاق والعتاق بضرب في
الطلاق ما اذا شهد شاهدان ان المقال لامرأته اختاري نفسك وهي غير مدخول بها وقد
اختارت انها اختارت نفسها ثم رجع الفريقان بعد الحكم بالطلاق يجب ضمان نصف المهر
للزوج على شهود الاختيار لانهم شهود العلة لان الطلاق يجب بالاختيار وهو اتفاقهم
زوروا ولا يجب على شهود التخيير لان التخيير سبب يفضي إلى الطلاق إذا وجد الاختيار
وصورته في العتاق ما اذا شهد شاهدان انه جعل عتاق عبده بيد فلان وجعله
مخيرا وشهد آخران ان فلانا اختار العتاق ثم رجع الفريقان بعد الحكم فالضمان
على شهود الاختيار خاصة لما قلنا انما إذا رجع شهود التخيير خاصة فلا ضمان
عليهم لعدم صلاحية العلة لاضافة الحكم لعدم التعدي من شهود الاختيار قوله
كان القول قوله اي قول الجاني وهو هذا إنما كان يضاف الحكم إلى الشرط لعدم
صلاحية العلة للاضافة وهنا يمين على الجاني فوجد صلاحية العلة وبكون كون الشرط
خلفا عنها فيكون القول قوله لتمسكه بالاصل قال شمس الائمة في أصول
الفقه فالقول قول الجاني استحسانا قوله بخلاف ما إذا جرحه يعني ان الجارح
إذا قال إن المجروح مات بسبب آخر وقال الولي بل مات بتلك الجراحة فالقول قول
الولي لتمسكه بالاصل لان الاصل في العلة ان تكون صالحة لاضافة الحكم إليها
فإن قلت كيف تكون هذه المسئلة بخلاف المسئلة الاولى وقد اضيف الحكم
فيهما جميعا إلى صاحب علة قلت وجه الفرق بينهما ما ذكرنا من حيث ان في المسئلة
الثانية القول قول الولي وفي الاولى لا قوله وعلى هذا قلنا اي على الاصل
الذي قلنا وهو ان العلة إذا كانت صالحة لاضافة الحكم إليها لا يضاف إلى الشرط
وكذا إلى السبب قلنا لا يضمن إذا اجل قيد عبده فاتق لان الحال شرط زوال
المانع من الذهاب وما يكون به زوال المانع يكون شرطا كالدخول المعلق به
الطلاق إذا وجد لكن لا حكم للسبب عند هذا الشرط لانه وقع ساقطا على علة
التلف وهي الاباق والسبب هو الذي يتقدم على العلة والشرط قد يتأخر وجوده
عن وقوع العلة ولم يضف الحكم وهو التلف الحاصل بالاباق إلى الحال لانه
تخلل بين الشرط والحكم علة قائمة بنفسها غير جادة به إلى الحال لانه وقع لوجود الحال

ولا يوجد الإباق وكذا بالعكس فلم يلزم من وجود الحل وجود الإباق الذي
به تحصل تلف مالية العبد جزما قوله والشرط بما باحرازي عن صورة
العلة والمثال قد ثابا بصورة لما ان العلة حقيقة لا تتعقل الا عند وجود الشرط فلا
يكون متاخرا الا انه قد يكون متاخرا عن صورة العلة كالتعليق بالشرط قوله
ثم هو سبب يحصل اي هذا الشرط الذي له حكم السبب سبب يحصل لا عن حاصل العلة القائمة
بنفسها وقولنا سبب يحصل احترازا عن الشرط الذي فيه معنى العلة كعلة العلة وانما
يحتاج الى هذا عند الاشكال بقال وهو انه لما كان سببا ينبغي ان يضاف الحكم اليه فقال لي
جوابه انه سبب يحصل فلا يضاف الحكم اليه فان قلت كيف يكون العلة قابضة
بنفسها والعلة عرض ولا قيام للعرض الا بغيره قلت نعم لا قيام للعرض الا بغيره
لكن المراد منه ان لا يكون جذوتها بالسبب السابق الا ترى ان المصطدم اذا رمى بانسان
صوبه وفعل هذا الوهم وقال غير حادث بالشرط اي بالحل قوله ما هو علة
اراد به الاباق الذي به يحصل تلف مالية العبد قوله وكان هذا اي كان
اباقا بالعبد بعد الحل كاتلاف الدابة الجاهلية بعد الارسال حيث لا يضمن المرسل فكذا
الجمال وانما لم يضمن المرسل لان ارساله سبب يحصل بحلل بينه وبين التلف فعل فاعل
مختار اعني اتلاف الدابة وهو غير منسوب الى السبب فلا يكون المرسل سببا بقاطع وهما
عن سبب الارسال قوله الا ان المرسل الى آخره استثناء من قوله وكان هذا
كمن ارسل وانما ذكر هذا لبيان نوع فرق بين الارسال والحل وهو ان الارسال
سبب يحصل في الاصل على معنى انه لو تحصل به زوال المانع فيكون في معنى شرط حلاب
الحل فانه شرط زال به المانع من الاباق فجعل في حكم السبب بنا قلنا وانما قلنا انه
لو تحصل به زوال المانع لانه لا يكون المقصود من حل الدابة وربطها ان لا تتلف شيئا
قوله وهذا صاحب شرط اي الذي حل قيد العبد قوله وقال
ابو حنيفة وابو يوسف في آخره هذا فرع آخر لما ذكره من الاصل بيانه ان الفاتح
لباب القفص اذا اطار الطير من قوره لا يضمن لان الفتح شرط زال به المانع من
الطيران لكن له حكم السبب باعتبار انه تقدم على فعله الكلف وقد تخلل بينه وبين
الحكم فعل فاعل مختار غير حادث بالسبب لاول لانه قد يوجد الفتح ولا يوجد الطيران

فبقي الغرر من هذا الوجه سببا محضا فلم يضف الحكم اليه الا اذا هجم حتى يصير الاذن
اذا هجم فقد الجأه على الطيران فصار فعله مستندا الى فعلهما فاذا الفرق لابي
انما طار باختيارهم فصار كما اذا مشى فطار لكن محمدا يقول فعل الدابة لا يضاف الحكم
اليه فيضاف الى صاحب الشرط فلنا نعم لكن يضاف لقطع نسبة الحكم كالدابة المرسلة
الجاهلية مبنيا وشمالا قوله لما قلنا اشارة الى قوله ولهذا حكم السبب لما سبق
الى آخره قوله فبقي الاول في باب القفص قوله على السقوط في البئر
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال انكم تقولون لا يضاف الحكم الى الشرط اذا تخلل
بينه وبين الحكم فعل فاعل فلم اضمنتم في مسئلة البئر الى الحفر وهو الشرط مع وجود
التخلل فقال في جوابه انما اضيف هناك الى الشرط لان الواقع في البئر لا اختياره في
السقوط لعدم علمه بعمق الارض وكلا منا فيما اذا تخلل فعل فاعل مختار حتى اذا اختار
السقوط فاسقط نفسه كان دمه هدرا كالملجئ فعلم ان الفاعل المختار الواهية الموصوف
بعدم حق اذا هلك لا يضمن الواضع قوله واما العلامة الى آخره هذا هو
القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل اعلم ان الاحصان
ليس بسبب لحكم الرجم لان الاذى ذرجات السبب ان يكون موصلا لا مانعا ووجود مانع
لا موصل فلا يكون سببا وليس بعلة لان العلة اذا تمت لا بد من اقتران الحكم بها
والاحصان كان تاما قبل الزنا ولا حكم معه ولان الجلد عقوبة شرعت زاجرة
مانعة لمباشرة المحظور والاحصان ليس بمحظور فلا يكون علة وليس بشرط لان
حكم الشرط ان يتوقف انعقاد العلة الى وجوده والزنا اذا وجد لا يتوقف الاحصان
سوجود فلا يكون شرطا لكن شوهد تعرف لحكم الزنا الصادر بعده من غير ان
يتعلق به وجوب او الوجوب به ولهذا اذا شهد اربعة على الزنا واثنان على الاحصان
فحكم القاضي بالرجم توزع الرجم على الفريقين او رجع شهود الاحصان خاصة فلا ضمان على
شهود الاحصان قوله وقد تسمى العلامة شرطا يعني مجازا لان في الشرط
معنى العلامة من حيث انه علم على الوجود كذا قوله وذلك مثل الاحصان اي
الذي قلنا من حمل العلامة بقولنا ما يعرف به الوجود هو مثل الاحصان ويجوز ان يكون
المراد بقوله ذلك جميع ما ذكر اولا بان يأتي كلمة ذلك بالمذكور اي المذكور

مثل الاحصان والمذكور شيئان وحقيقة العلامة وهي ما يعرف الوجود الى آخره
وشبهها شرطا بانيا لان ظاهر الصدق جعل العلامة على الاحصان وكذا الثاني
ظاهرا بقلا لان المجاز صحته باعتبار المناسبة ولا شك ان بين العلامة والشرط مناسبة
كما لنا فيجوز ان يسمى الاحصان شرطا مجازا **قوله** بحال يتحقق وارجع شهود
الاحصان خاصة او رجع الفريقان جميعا اعلم ان بعض الشارحين قال قوله لم يصح
شهود الاحصان بحال دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ولقد صدق
ولكن ناقض قوله لانه قال في شرحه قيل هذا الاحصان علامة معنى الشرط والله
اعلم

فصل

اختلف الناس في العقل الى آخره اعلم انه لما فرغ عن القياس ومتعلقاته ذكر العقل
لان القياس لا بد له من رأي يعرف به الجامع بين الاصل والفرع والرأي لا يكون
الا بالعقل وانما يحتاج القايس الى بيان حقيقة العقل وحكمه فلذكره هذا
فعقبه قال بعض الناس العقل علوم ضرورية جواز الجايزات واستحالة
المستحيلات كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات والعلم بان المعلوم لا يخلو عن
النفي والاثبات والعلم بان الموجود لا يخلو عن الحدوث والقدم وقال الغزالي
في تحوله فوصفه بنهايته للتصف بها دراك العلوم والنظر في المعقولات وكلا
القولين فاسد اما الاول فلان الناس اهل عن جواز الجايزات واستحالة المستحيلات
يسمى عاقلا وليس في حال النوم علم بالجواز والاستحالة ولان النايم مكلف
بالاجماع بدليل وجوب القضاء ولا تكليف بدون العقل وليس له علم في حالة
النوم بالجواز والاستحالة ولو كان العقل هو العلم بالجواز والاستحالة لما
كلف النايم واما الثاني فلان المراد من قوله دراك العلوم لا يخلو اما ان يكون جملة
العلوم او بعضها لا يجوز ان يكون المراد جملة العلوم لان الانسان
اصلا لا ينتهي له دراك مع انه عاقل وكذا الاصم ليس له علم بالاصوات
ولا يتهيأ له دراكها حالة الصمم اصلا مع انه عاقل ولا يجوز ان يكون المراد
بعض العلوم لان ارادة المخصوص من العموم مجاز واستعمال المجاز في موضع
بيان الحقيقة فاسد وايضا يلزم من هذا التعريف تعريف الشيء بما يتعرف هو به

وهو فاسد لانه قال والنظر في المعقولات والمعقول لا يعرف الا بعد معرفة العقل
وهو من عرف العقل بالمعقول فالصور قال بعضهم انه قوة للتمييز وقيل
نظر لان الحمار له تمييز بين ما يؤلمه وبين ما لا يؤلمه الا ترى انك اذا انتهرت على وجهه لا يلتفت
اليك قط واذا صرته او اشرت اليه بالمرزبة او طعنته بالمسلة يسرع غاية الاسراع
وكذا يفرق بين البر وغيرها حتى لا يوقع نفسه اذا راها وكذا بين التبن
والشعير الى غير ذلك ولا يسمى احدا عاقلا مع وجود التمييز وقال شمس
الائمة انه مؤلف الصدر به ينصر القلب عند النظر الى الحق وقال فخر
الاسلام الرازي هو نور يقذف في بدن الادمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء
به الطريق الذي يتبدأ له من حيث يهتدي الى آثار الجواهر والاعراض وقربت هذا
قول المصنف في التمس وسميته ان شاء الله تعالى فاقول انا العقل ما به يتأمل
فيما غاب عن الحس وانما قلناه لان كل من يتأمل فيما غاب عن الحس يصح ان يقال
انه عاقل وكل من له عقل يصح ان يتأمل فيما غاب عن الحس فعلم ان هذا صحيح لاطراده
والعكاسه ثم اعلم ان فيه اجمالا فان من نوع آخر قال بعضهم انه جوهر
البقاء على الاعراض وقال بعضهم انه عرض من جنس العلم الى آخر ليتحقق في
الانسان الاسم المشتق منه وهو لا يكون في الاحيان كالعالم والجاهل وغير
ذلك لكن هذا ضعيف عند ابي الحواز ان يكون هذا من قبيل قولهم لابن وتامر ونهر دابة
اي ذو لبن وذو تمر وذو درع ومعلوم ان هذه الاشياء لا تكون في الاحيان **قوله**
فقابلت المغايرة الى آخره اعلم انهم اصابوا في ان الوجوب طرأ على العقل وقالوا لو كان
بالشرع لما ثبت بالعقل ولا عذر لاحد في ترك الايمان بعد ان عقل صغيرا
كان او كبيرا وجعلوا العلل العقلية موقوفة على العلل الشرعية وجعلوا الخطاب
متوجها بنفس العقل وقالوا الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه هو قالت
الاشعرية وهذا الذي نتعرى الى الاصول ابا الحسن علي بن اسمعيل
عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري لاحياء ما بعقل اصلا وجعلوا
معنى العقل الشرع قبل ورود الشرع معدوما وانبي قال الغزالي في تحوله لا يستند ذكر

قال الشيخ الامام الاجل ركن الدين ابو حامد احمد بن محمد بن نصر الاسفرائني
جعلت الله فداك ما الفرق بين العقل والعلم فقال العقل ما به يتأمل فيما غاب عن الحس
وكذلك يقول في باب الاجتهاد

حسن الايقاع وقبحها مسالك يعقول بل يتوقف درکها على الشرع المنقول اه
المحسن قد نامحسنه الشرع بالثناء عليه والقبح ما قبحه بالزجر عنه والذم عليه
ثم قال بعد ذلك فربما من وفق لادراك فعل ورود الشرع وكذا حال اسناده
امام الحرمين في ارشاده الا ان لحزب الدين الرازي ترك في هذه المسئلة مذهب
الاشعرية وخالف اباه واجداده ومال الى مذهب المعتزلة فقال في المسئلة
الثالثة عشرة من الباب الاول من معالمه الدلايل العقلية طبعية والعقلية قطعية
وهي مسئلة واحدة والظن لا يعارض القطع وهذا منه وهو قول اصحاب ابي حنيفة رضي الله
عنهم العقل والسمع كل واحد منهما مستقل حتى ان الشرع لو اسقط وجوب الايمان
اضطرارا للعقل حلا فالاشاعرة ولو لم يبعث الرسل لوجب الايمان بالله تعالى
اضطرارا للسمع حلا فالمعتزلة لانه غير مكلف قبل البلوغ بالحديث وحجة قول
اصحابنا رد الى لا شعرية ان العقل لو لم يكن معتبرا للزم ان لا يكون الشرع
معتبرا والتالي منتف فينتفي الملزوم بيان الملازمة ان الشرع لا يثبت الا بقول
الرسول فاذا اجاحد واذعى الرسالة لم يمكن جواز الرسالة لاحد فلم يثبت قصد
جواز ان يكون مستحيلا كاذبا لانبيا فاذا اقام المعجزة لاحد نقض ايضا
قبل النظر بالعقل على ما ظهر على يده سحرا او غيره وذلك لان الاباطيل لا يفترق
المعجزة من المخرقة الا بالعقل لانا اذا لم نعتبر العقل واعتمدنا على مجرد قوله
ان ما ظهر على يدي معجزة لم نعلم ان كون المعجزة التي يحدي بها صادقة لا
معجزة لانه انما صادق في قوله اذ ثبتت رسالته ولم تثبت رسالته بعد ولم
يثبت اذ صدق ما ظهر على يده الا بنظر العقل فيه فلم يجز تبديله من عدم اعتبار
العقل عدم اعتبار الشرع ونعوذ بالله من الفكر القاصر الموقع في التقصير
ووجه قولنا ورد الفعل المعتبر له ان العقل وان كان معتبرا في حسن الاشياء وقبحها
ووجوبها وحظرها لكن لا اهتداء له في مقدرات الشرع كاعداد الصلوات
ونصب الزكوات والحدود ونحو ذلك فعلمنا باعتبار الشرع والجواب عما
قال الرازي فنقول لا نسلم ان الدلايل العقلية مبنية على عدم الاشراك
وعدم الحجاب وعدم الاضمار الى آخر ما قال ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان عدم هذا

الاخير

فقير الله محمد رشيد الحنفي المدرس

الاشياء مظنون حتى يكون الوقوف عليه مظنونا بل عدمها قطعي ووجودها ظني
لان الاصل هو العدم قوله العقل معتبر لاثبات الاحكام العقلية يعني ان العقل
معتبر في مقر في حسن الاشياء وقبحها ووجوبها وحظرها كحسن العدل والانصاف
والصدق وكوجوب شكر المنعم وطاعة المحسن وكقبح الجور والظلم والكذب وكظهر
كفران المنعم وعصيان المحسن حتى لو لم يبلغ السمع على من نشأ على شاهق الجبل وهو
عاقل بالغ لا يكون معذورا في ترك الايمان بصانع لان الله تعالى نصب الادلة
على وجوده ووصل بكثير وقد شاهد هذا هذا العاقل وتفكر في مقر مع صانعه بعد
مشاهدة الدلايل فلم يعتد بالمتفكر او مكابر به وهذا لان من له ادنى ادراك اذا نظر
في صوغ حمامة منسوجة على الجلد يعتقد ان لها مصورا واذا رأى بناء يعتقد ان
له بانيا وهو قد رأى الشهوات السبع والارضين وما بينهما من الطور والوحوش
وتعدد ذلك ولم يعتقد ان لهذه الاشياء صانعا واحدا قوله وهو نوعان
بدل الاذعى الى آخره اي العقل نوعان نور يصير به الطريق حتى يتنقل به اي بالعقل يتنقل
اذا النهى نار البصر وانما قال هذا لان المدرك على نوعين حسي وعقلي كما ان المدرك
للعالم بالحواس والعقل يدرك القلب بالعقل اذ الفطرة السليمة تقتضي
المطلوب الذي يظهر فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى واما قال هذا لان العقل لة
الادراك مخلوق عاجز في نفسه وادراك القلب المطلوب بالعقل لا يطرد لان الايجاب
الموجب والموجد هو الله تعالى وحده لا شريك له بل بتوفيق الله عز وجل وهذا كالبصر
فانه آلة الادراك القلب المحسوس بتوفيق الله اياه وهو كالشمس اي بالعقل في
المعقولات كالشمس اذا اشرقت اي طلعت في المحسوسات يعني كما ان العين تدرك
المحسوس بنور الشمس فكذلك القلب يدرك الغايب بنور العقل وهذا التمثيل اذا
كان حسا لكنه وقع لتفهيم المبتدئين لان حقيقة الادراك في الحاضر والغايب
للقلب والعين والعقل انما ان له في الادراك فينبغي اذا ان يقال العقل للقلب
في الغايب كالشمس له في الحاضر اعني في حصول الادراك لكن شرط الادراك في
الثاني النظر بالعقل وفي الاول العين فقوله بها يعني بصيرتها والضمير
للشمس قوله وما العقل كفاية يحال لان العقل لا يتفكر عن الهوى كما قال

في آخر الفصل قوله وهل قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان هذا ايضاح لقوله وما يا بالعقل كفاية يعني ان العقل معتبر لكن لا يحصل به كفاية بدون الشرع وهذا لو جب عليه الايمان بيان هذا فيما ذكر محمد في الجامع ان المراهقة اذا قالت استوصفت لاسلام ولم تصفه لم يحكم بردته بانه عن زوجها المسلم ولو بلغت وما وصفت بانك قوله وكذلك نقول في الحر هذا ايضاح انصاعطفا على المسئلة الاولى واراد بقوله انه غير مكلف مجرد العقل ما اذا لم يصادف مدة التامل بعد ما بلغ على شاهق الجبل بان مات كالبالغ لانه اذا صادف مدة التامل ولم يصف بما ذكر محمد وراوا الدليل على هذا ما ذكره المصنف بقوله وهو اذا اعانه الله بالتجربة الى آخره لم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه الى آخره اي هذا الذي قلنا على مثل ما قال ابو حنيفة فان قلت التشبيه لا يصح الا بشمول وجه التشبيه طرفي المشبه والمشبه به ونحن لا نسلم ذلك فلا بد من بيان الشمول قلت الشمول حاصل من حيث ان من تنبا على شاهق الجبل كالابعتبر حمله بما بعد ادراك مدة التامل والتجربة فكذلك لا يعتبر سعة التعليم بعد مدة التجربة والامتحان ولا يطلب منه الرشد بعد ذلك بل يسلم ماله اليه لانه استوفى مدة التجربة والحاصل ان يتادب ويرشد في هذا السن فاذا تادب ولم يرشد فلا رشد بعد ذلك ظاهرا فلا فايدة اذن في المنع فان قلت لا نسلم انه استوفى مدة التجربة في هذا السن قلت لانه يصير محملا في هذا السن على ما عرف في الفروع قوله به اي باستيفاء مدة التجربة قوله وليس على الحد اي ليس على حد مدة التجربة والاستدلال في باب من لم تبلغه الدعوة دليل قاطع لاختلاف الناس في الادراك لتفاوت العقول ترى عاقلا نهضه في زمان يسير ما لا نهضه في انبه آخر في زمان كثير قوله فمن جعل العقل حجة موجبة يمنع الشرع خلافه لان الموجب هو الله تعالى وحده وانما قال موجبة ردا على المعتزلة لانهم لا يجعلون العقل حجة عندنا ايضا لكونه سببا من اسباب المعارف لكنه ليس بحجة موجبة قوله ومن ادعاه اي من ادعى العقل من كل وجه فلا دليل له ايضا لتناقض مدعاه انه لا يجد في

الشرع دليلا على ان العقل غير معتبر لاحتاج ولا نقتاد انما لم يعتبره بعض علمائنا اجتهادا وبقي العقل بالعقل بانه ليس بسبب للعلم تناقض الزوم الاثبات في النفي قوله فمن قال اي قال والدليل على ان هذا من هذه انه قال لي قوم كثار لم تبلغهم الدعوة اذا قابلوا يصيرون مصممين قالوا غير العقل يجعل كثيرا منهم معذورا او لو اعتبر كفر هم لم نقل بالضمان في مثلهم فلا قال بالضمان على انه لم يعتبر العقل اصلا فان ملك كيف يعتبر العقل وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا وقال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلنا وجه الاعتبار من الرد على الاشاعرة على ان الايات كالطعة باعتبار العقل مثل قوله تعالى قل انظروا ما ذا في السموات والارض وقوله تعالى او لم يتفكروا وقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله وقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب الى غير ذلك والجواب عما تعلقوا فقول لانا لا نسلم ان المراد منها والله اعلم بعد ثبت على ما لا يوقف عليه الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم تبلغه السنة لا يكون معذبا على ترك الشرايع كالصلوة والزكوة وغير ذلك لان العقل لا اهتداء له في ذلك الا ترى ان الله تعالى اثبت بعد بهم فيما يدركون بالعقل وقال تعالى لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وهذا هو الجواب عن الاية الثانية ايضا والجواب عن الاية الثالثة ان المراد منها قطع وهو الكفار وظلمهم والزام الحجة عليهم ونفي اعتمادهم الفاسد بان لهم حجة عليه تبارك وتعالى قبل السمع والا لكانت حجة لاحد عليه تعالى لانا قبل السمع ولا بعده قوله وذلك انه لا يحمل في الشرع اشارة الى قوله فلا دليل له قوله وانا العقل لا ينفك عن الهوى فانا قال هذا ردا على المعتزلة لانهم بنوا ان العقل كيف يكون حجة موجبة بدون الشرع وهو لا ينفك عن الهوى قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله وهذا اصل واصل لهوى لا يخفى ومن ادعوا الاستغناء بالعقل كالفلاطون وغيره من الفلاسفة لعنهم الله تعالى

فصل في بيان الأهلية

وجه مناسبة هذا الفصل بما تقدم من كونه في الحكم فلا يفيد قوله أهلية وجوب والمراد بها الصلاحية لكي الوجوب أعني لأداء الحق كان أهلا لهذا الحكم كان أهلا للوجوب ومن لا فلا كالكافر في حق الإيمان والشرائع فإنه لما كان أهلا لأداء الإيمان كان أهلا لوجوبه عليه ولما لم يكن أهلا لأداء الشرائع لم يكن أهلا لوجوبها لأن المقصود من الوجوب هو الحكم ثمة اعلم أن هذه الصلاحية لا تكون إلا بعد قيام الذمة لكون الذمة محلا للوجوب وهو المراد من قوله فما لم يقم على قيام الذمة والذمة في اللغة في العهد كقوله تعالى لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة وفي عرف الفقهاء نفس لها عهد تجارا والمراد بها العهد ما شاء الله تعالى في قوله وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية أي أخرج الخلق من صلب آدم عليه السلام كالذر وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى والذرية أولاد أولاد وأولاد أولاد وعامة أهل النقير على خراج ذرية آدم من ظهره وأخذ الميثاق عليهم في عصره قال أبو الليث جمعهم جميعا يوم عيد جعلهم أزواجا ثم صورهم ثم استنطقهم وأخذ عليهم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فإني أشهد عليكم السموات السبع والأرضين السبع وأشهد عليكم أباكم آدم أن تقولوا يوم القيامة ما لم نعلم أنه لا إله غيري فلا تشركوا بي شيئا فإنا نشهد أنك إلهنا لا إله غيرك فأقروا يومئذ بالطاعة وقال صاحب الكشاف من ظهوره هو بدل من بني آدم بدل البعض من الكل ومعنى أخذ ذريتهم من ظهورهم إخراجهم من أصلابهم نسلا بعد نسل وإشهادهم على أنفسهم وقوله ألست بربكم وقالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعناه ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته وفطرهم بحيث لو خلوا وشأنهم لاستدلوا بها على ربوبيته وشهدت بها عقولهم وأبصارهم التي ركبها فيهم وجعلها ممتازة بين الصلاح والهدى وكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال لهم ألست بربكم وكأنهم قالوا بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوجوب ذلك ثم قال أن تقولوا مفعول له أي فعلنا ذلك من نصب الأدلة الشاهدة على صحتها المفعول كراهة أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا

غافلين

غافلين لم نتنبه عليه أو كراهة أن تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فهو كما قدرنا بهو لأن نصب الأدلة لما لم يكن أقل من التوحيد عليهم معجزة ولا عذر لهم في التقليد والاقتداء بالآباء في الشرك قوله للوجوب له وعليه الأول كالولاية والوصية والثاني كالدية تجب على العاقلة بالجناية ثم تلزمه يلزمه الضمان ولكن يلزمه مهر امرأته إذا أعتق الولي قوله وقبل الانفصال هو خرج من وجه إلى آخر يعني أن كون ذمة الأم صالحة للوجوب له وعليه فيما بعد الولادة أما قبل الانفصال فهو في حكم جزء من الأم لتكونه بتكونها واتصاله باتصالها وهو تحت يدها كسائر أجزائها ولهذا لو كان أهلا لوجوب الحق عليه لكنه حق يجوز تعلقه بعد ليكون نفسا لهذه ذمة ولهذا صار أهلا للوجوب له وعليه بيانه أن الأداء إذا انفصل من الأم كان أهلا للوجوب مطلقا إلا أن الوجوب غير مقصود لذاته بل لحكمه وهو الأداء الجائز أن لا تثبت الوجوب حتى لا يثبت الأداء لعدم الفائدة اعلم أن بعض مشايخنا قال يجب حقوق الله تعالى إلى الحق الصبي من حين لو لم تراع سقط لأن الوجوب حكم من الله تعالى يثبت في حق من يحقق في حقه السبب لا اختيار للعبد فيه ولهذا لا يعتبر عقله وتمييزه كما في الباب والمعنى عليه يجب عليها الصلوة مع عدم التمييز إلا أن في حق الصبي قلنا يسقط الوجوب لدفع الحرج بخلاف الباب والمعنى عليه حيث يتأخر وجوب الأداء إلى حقها إلى حين لا انتباه وقال بعض مشايخنا الوجوب لا يثبت إلا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل لأن الموجب هو الله تعالى ولا اعتبار للسبب وهذا لأن الوجوب لا يتم منه إلا وجوب الأداء ووجوب الأداء بالأمر ولا أمر بالأداء قبل البلوغ وانطلاقه فائدة في الوجوب ثم السقوط ومن قال هذا كان غائبا وهذا في أصول ثمس الأئمة طول وجه صلة ما قلنا نوقال ثمس الأئمة السرخسي الطريق الأول خلو والثاني تعسير والصحيح أن يقول بعد وجود السبب والجعل لا يثبت الوجوب لا بوجوب الصلاحية لما هو حكم الوجوب لا غير مراد بعينه بل الحكم وبدون الحكم لا يكون الوجوب مفيدة لا في الدنيا ولا في الآخرة لأن فائدة حكم الدنيا الابتلاء وهو إنما يكون فيما كان الأداء أغلب اختيار وفائدة حكم الآخرة الجزاء وهو أيضا إنما يكون بعمل اختياري الأدى إلى ما تطمح إليه الفرائض

وهو قوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا وقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون وهذا
فواعدل الطرق لاعتبار السبب والاجر جميعا ثم تقول ما كان من حقوق
العباد غرما او عوضا فهو يجب على الصبي لوجود السبب وثبوت حكمه وهو الاداء
بولايته لان المقصود في حقوق العباد هو المال وأداء المال يحصل بالولي بخلاف
حقوق الله تعالى كوجوب الايمان لأن حق الصبي الذي لا يعقل حبث لا يثبت وكذا
الصلوة والزكوة لان المقصود هو الفعل تعظيما لله تعالى سلامة للعباد ولا
يحصل هذا بدون اختيار صحيح والاداء لا يحصل بالولي لانه ليس بأداء عن الصبي
باختيار الصبي لانه لا اختيار له اليوم وكذا لا اختيار صحيح للصبي الذي لم يعقل
حاله البلوغ وانما يجب بقدرة الزوجات والاقارب على الصبي بخلاف الاول يعني العوض
وفي الثاني يعني مؤنة الاسار وكلاهما يحصل بالمال والجواب عن الثاني قلنا سلمنا ان
الوجوب هو الله تعالى ولكن لا نسلم ان لا اختيار للسبب وهذا لانه يجوز ان يعلق
الوجوب بالسبب تحقيقا لله تعالى ايانا امارة على الوجوب لان ايجاب الله تعالى ثبت عنا
وقد علق الوجوب به تيسيرا علينا بلطفه ورحمته ولا نسلم ان الوجوب لا يتصور
منه الا وجوب الاداء وهذا لان الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء
عبارة عن طلب التفريغ وبينهما فرق وقد مر بيان الفرق فيما تقدم ومن الجواب
قوله لعدم حكمه وهو الاداء عن اختيار وعرضه وهو الابتلاء لعدم محله
كما في البهيمة لان البهيمة ليست بمحل للوجوب لان محل الوجوب هو الانسان الذي
حمل الامانة التي عرضها الله على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن
منها وحملها الانسان قوله وهذا لو يجب على الكافر حتى سر الشرايع
التي هي الطاعات كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها انما قيد بقوله هي الطاعات
لانه يخاطب بالمحرمات كالزنا والسرقة وشرب الخمر وغيرها وكذا بالمعاملات
وهذا هو القول الذي عليه اهل التحقيق وما وراء النهر وقال بعض مشايخ ما

وراء النهر ان الكفار غير مخاطبين اصلا لا بالعبادات ولا بالمحرمات الا ما قام عليه دليل
شرعي تنصيصا او استنباطا في عهود اهل الذمة من حرمة الربوا وشرب الخمر وغيرها
والقصاص وغيرها وقالت الشافعية والمعتزلة انهم مخاطبون بذلك كله وهو
قول مشايخ العراقيين وحجة قول الشافعية ومن وافقهم قول الله تعالى حكاية عن
حجتهم انهم يقولون لم نك من المصلين وحجة
قول المحققين انهم لو خوطبوا بالشرايع التي هي الطاعات يلزم تكليف ما ليس في
الوسع واللازم منتف بنص القرآن فينتفي الملزوم وبيان الملازمة انهم لو خوطبوا
بالطاعات لامروا بها حالة الكفر وفي حالة الاسلام لا يخلو
الاول لان الكفر مانع من وقوع العبادة والحجر الثاني لانه لا يجب عليهم القضاء
بالاجماع لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولانا نقول بوجوب ما
لا يمكن اداؤه تكليف ما ليس في الوسع بخلاف المحرمات لانهم مع الكفر يقدرون
على اداء حكمها وهو الامتناع عنها وقوله تعالى لم نك من المصلين اي من المعتقدين
لحقية الصلوة التي جاء بها رسول الله عليه السلام والا فالصلوة قد ترادف الاعتقاد
كقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة الآية اي اعتقدوا وحجتهم الصلوة بدليل
انه يجب عليه السعي بالاتفاق وان لم يوجد منهم الاداء او بخلاف الجنب
والمحدث لانهما انما خاطبان لعدم تمكنهما على الاداء بعد رفع الحدث والكافر لا
يتعذر عليه الاداء بعد رفع الكفر لما قلنا قوله ولزمه الايمان اي لزم الكافر
الايمان لوجود اهلية الاداء الكونه قادرا على الايمان قوله ووجوب
حكمه اي وثبوت حكمه قوله وترتب على الصبي الايمان بالآخرة اعلم
ان في وجوب الايمان على الصبي العاقل الذي يصح منه الاداء خلافا فان الشيخ
قال الشيخ الامام الزاهد استاذ الحقيقة شمس الائمة الحلواني رضي
الله عنه يجب لوجود الصلاحية لحكم الوجوب وهو الاداء وهذا لانه يجب عليه تجديد
الاقرار بعد البلوغ فلو لم يكن واجبا لوجب عليه التجديد بعد البلوغ لانه يكون
تجديد مؤديا ما لم يسقط بواجب ولا يسقط عنه الواجب بحقيقة انه لو اتى الاسلام
بعد عرض القاضي حين اسلم انه لا يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب

لم يقرن وقال شمس الائمة السرخسي رحمه لانه يجب ما لم يعقل فلا يتوجه الخطاب بالبلوغ
لان بالعقل يصح الاداء وصحته تستدعي الشرع وعينه لا يوجب الاداء وقوعه
فضلا بعد الاداء مقتضى الاداء لان ما هو المقصود من الوجوب حصل وانما كان
لا يجب لانعدام المقصود وهذا كالنائم والمغمى عليه والمجنون لا يجب عليه وان حضر
الا انه اذا ادى يقع فرضا وكالمسافر يؤدي الجمعة قوله واختلفوا الاداء
واجتزء بما اذا عقل ولم يحتمل الاداء اثبت لانه يثبت عليه الوجوب اصلا على ما هو قول
شمس الائمة السرخسي وانما قال دون اداءه اي دون وجوب اداءه لان وجوب
الاداء بالامر والخطاب والخطاب قبل ان يكون مكلفا بوجود الاهلية الكاملة
بالعقل والبلوغ قوله من غير تكليف ومعنى التكليف الزام ما فيه كلفة
اي مشقة قوله واما اهلية الاداء فلما جرم قوله اذا كانت قاصرة
اي اذا كانت القدرة قاصرة وانما قيد القدرة بالقصور لانها لو لم توجد اصلا
لانتفت الاهلية اصلا لا القاصرة ولا الكاملة والمعتوه من كان مختلط
الكلام فاسد التدبير وقد مر في باب قسام السنة قوله لم يعقل
عقله اي عقل المعتوه فان قلت لا نسلم انه لم يعقل عقله واعتدال
العقل بالبلوغ عن عقل وهو فيه موجود لانه لو لم يكن له عقل لكان مجنونا
وكلامنا في غير المجنون قلت لا نسلم ان بالبلوغ عن عقل مطلقا يحصل
اعتدال العقل بل انما يحصل بالبلوغ عن عقل غير قاصر والقصور موجود اذ
هو الذي فرقه بين من له عقل سليم وبين من ليس له عقل اصلا فان قلت
سلمنا ان الاعتدال يحصل بالبلوغ عن عقل غير قاصر لكن من اين لنا ان عقله قاصر
او كامل والعقل غير محسوس قلت بعلم بنظير العقل فيما يأتيه ويذره
لختانه ما فيه نفعه اما فيه ضرره دينا ودنيا فان قلت سلمنا لكن لا نسلم
ان الاهلية الكاملة لا تثبت بالبلوغ عن عقل قاصر قلت انما تثبت اي يثبت
الاهلية الكاملة لان المراد بها قدرة يثبت بها وجوب الاداء ووجوه الخطاب
لقولنا بان له اهلية كاملة لوجوب عليه الاداء ووجوه بوجوه الخطاب واللازم
منتف فينتفي الملزوم وانما قلنا بانتفاء اللازم وهو وجوب الاداء لان الزام

الاداء يستلزم لزوم الحرج بقصور العقل والحرج وهو اللازم منتف بالنص
فينتفي الملزوم وهو الزام الاداء قوله ويبتنى على الاهلية القاصرة
صحة الاداء يعني ان الصبي او المعتوه اذا ادى بعد صحيحا معتدا به شرعا من غير
ان يجب الاداء قوله وعلى الاهلية الكاملة اي القدرة الكاملة وهي التي
تحصل بالعقل الكامل والبلوغ اعلم ان المراد بالعقل الكامل ما يمكن العقل
حاجزا عن ان يوصف بالقصور والنقصان وان فات الناس تفاوتون في صفة
الكمال غاية التفاوت فلو اشترط نهاية ذلك لما وجب الاداء الا على شرذمة
قليلين قوله وعلى هذا قلنا اي على هذا الاصل وهو ان يصح الاداء اذا
وجب بالكاملة قلنا بصحة الايمان من الصبي العاقل لوجود اهلية الاداء وقد
خالفنا الشافعي في صحة ايمان الصبي العاقل وورد عليه صحة اسلامه تبعا
لوالديه وهذا لانه لما كان مسلما باسلام غيره فاولى ان يكون مسلما باسلام
نفسه وكيف يرد عمله بالصانع تارك ويقبل واثار الوجل بينة ناطقة ودلائل
الربوبية ظاهرة والنصوص مصدقة الصدق الصانع تعالى وتقدس وهذا
العلم انفع له من عمله بوا لديه لحصول السعادة الابدية والمثوبة السرمدية
وذا ان لا يرد هذا الاول وكيف لا يقبل ان يصير مهتديا وقد صار هاديا
مهتديا قال تعالى وانبياء الحكم صبيا اي النبوة وكيف لا يصح اسلامه
والحجر عن الاسلام كفر فان قلت لو قلنا بصحة اسلامه لكرر حرمان
الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين امراته وفيه ضرر للصبي قلت هذا
معارض بالمثل وهو انه لو لم يصح اسلامه لكرر حرمان الميراث انصافا من قاربه
المسلمين ويكره وقوع الفرقة اذا كانت اسلمت امراته قبله على ما تقول
وقوع الضرر ضمني فلا يعدل ولا نقول ان وقوع الفرقة مضاف الى اسلامه
بل الى كفر المصر والحجر عن الشيء انما يقتضي اعتبار عبارته في اختيار احد
الابوين ولا يعتبر عبارته في الاسلام مع ان اختياره احد ابويه على موجب
الهوى غالبا لان الصبي اكثر ما يختار من ابويه من كان منهما يطلق عنان
الصبي ولا يضربه ولا يؤدبه وكذا يعتبر عبارته في الوصية والتدبير

ولا يغتفر عبارته في البيع والشراء وإن أذن الولي مع أن النفع في البيع والشراء أكثر
وأظهر من الوصية قوله وما يخص منفعة إلى آخره وما مر وقوع الحجر يطف
على الإسلام اعلم أن تصرفات الصبي إما قاصرة لا غير حقوق لله تعالى كالردة أنواع نفع
محض وضرر محض ودائر بين النفع والضرر فالأول يملكه بإذن الولي وبدون
إذنه وهو كالاصطياد والاكتساب بالاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وتملك
والثاني لا يملكه لا بإذن الولي ولا بغير إذنه وهو كالطلاق والعتاق والهبة
والصدقة والتبرع يملكه بإذن الولي ولا يملكه بدون إذنه وهو كالبيع
والشراء والنكاح أما الأول فإنما يملكه لأن الأهلية القاصرة كافية لصحة الأداء
ولا مر فيه كيلا يملكه لكونه نفعا محضا وأما الثاني فإنما لا يملكه أصلا لعدم
الأهلية الكاملة وأما الثالث فإنما لم يملكه بدون الإذن للاحتمال وملكه
بالإذن لاختيار نقصان رأيه برأي الولي فإن قلت لم قدم ما هو نفع محض من
حقوق العباد كقبول الهبة على العبادات البدنية وكان من حق الوضع أن تكون
العبادات متصلة في الذكر بقوله الإسلام لأن كلا واحد منهما حق الله تعالى
قلت إنما قدم لكونه نفعا محضا لا شوب فيه كالإسلام والعبادات البدنية
فإنها ردة من حيث أنها تحتمل أن لا تكون حسنة أو تشوبها في بعض الأوقات
قوله وصح منه أي من الصبي العاقل أداء العبادات البدنية إما قيد
بالبدنية إخراجا عن المالية فإن الزكوة لا تصح إذا أداها الصبي العاقل للزوم
الضرر العاجل وهو زوال ملكه وإنما صح أداء البدنية لأن في صحتها نفعا محضا
للصبي من حيث حصول المثوبة ومن حيث الاعتياد فإنه إذا اعتاد على الأداء لا
يشق عليه بعد البلوغ قوله من غير عهدة يعني لا يترتب عليه القضاء إذا أفسد
قوله وملك برأي الولي ما ترد فإن قلت لم قلتم إن البيع ونحوه
دائر بين النفع والضرر قلت لأن بالبيع يزول المبيع عن ملكه وهو ضرر ويدخل
الثمن في ملكه وهو نفع وكذلك الإجارة حيث يملك منفعة ملكه غيره
وهو ضرر ويملك بمقابلة المنفعة الأجرة وهو نفع وبالعكس إذا اشترى واستأجر
كالمهر وفي النكاح أيضا يملك البضع وهو نفع ويخرج من يده المهر وهو

ضرر فكان نفعا بشوبه ضرر فاحتيج إلى رأي الولي ليتحيز نقصان رأيه قوله
وذلك في قول أبي حنيفة رضي الله عنه أي صرورة الصبي العاقل بإذن الولي كالبالغ
في قول أبي حنيفة حتى صح بيعه من أجنبي بغبن فاحش كبيع البالغ المغبون غبنا فاحشا
تلقائا صاحبيه فإن عندهما لا يصح بيعه بغبن فاحش كما إذا باع ماله وليته
بغبن فاحش وورده مع الولي أي رد أبو حنيفة بيع الصبي المأذون مع الولي في
رواية لشبهة البينة بيانه أن الصبي أصل في الملك ثابت في التصرف عن الولي
وولايته إذا باع بغبن فاحش لا تحقق فكان إذا باع الصبي لاحتمال شبهة البينة لأن
الموضع موضع التهمة وفي رواية تجوز لأنه صار كالبالغ لما قضم إلى رأيه رأي
الولي وقياسهما ضعيف لأنه لا يلزم عدم قبول الصبي من عدم قبول الولي
الآن إلى أن الولي لا يملك الإقرار مال الصبي فإذا أذن له بالإقرار يملك الصبي
قوله وعلى هذا قلنا في الحجر رأي على الأصل المذكور وهو أنه يصح من
الصبي ما يتمحض منفعة قلنا في الصبي المحجور إذا توكل أي قبل الوكالة يصح ولا
يلزمه العهدة يعني لا يكون حقوق العقد راجعة إليه وإنما قلنا يصح وكالته
لأن في ذلك نفعا محضا لاشتوبه ضرر وهو صحة عبارته شرعا وكونه عارفا
بمواضع الغبن والخيار من مهتديا إلى التصرف مرجع قوله بطلت وصيته
عندنا لأن الوصية إذالة الملك مضافا إلى ما بعد الموت وفي إذالة الملك ضرر
لاحتمال فلا يملكه الصبي لعدم الأهلية الكاملة ولأن فيه ترك الأفضل
فلا يملكه كما لا يملك الطلاق لأن فيه ترك الأفضل لأن الأفضل هو بقاء النكاح
وإنما قلنا إن في تعبيد وصيته ترك الأفضل لأن الأفضل هو إتقان ماله إلى ورثته
قال عليه السلام لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس
إلا أن وصية البالغ صحت كما صح طلاقه قوله شرع في حق الصبي يعني
إذا مات الصبي يكون ماله موروثا قوله ولم يملك ذلك عليه غيره
أي لم يملك الطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض على الصبي غير الصبي
إلا القرض فإنه يملكه القاضي خاصة فإنه بالإقراض يقع الأمن عن الهلاك
والنوي وهو نفع محض فإن العين على عرضية الهلاك وبالإقراض يكون مأمونا

فانه اذا اجمد المذبوح المالك يقدر القاضي على الاستخراج من بيته حيث يحكم بحله
وليس لغير القاضي هذه الولاية فلا يملك الاقتراض قوله واما الردة
الى آخره اعلم ان ردة الصبي العاقل تعتبر ردة خلافا لابي يوسف لان الردة
كفر بعد ايمان والكفر هو الجهل بالصانع تبارك وتعالى وجهله بسائر الاشياء
يعتبر جهلا وكذا جهله بحاله لان الحقايق لا مرد لها بل لان يعتبر جهله
بالصانع جهلا لانه اقبح الجهلات وابو يوسف يقول في اعتبار ردته يلحقه مضرة
فلا نعتبر قلنا يلزم على هذا اثبات ردته بتباين الدينين اذ الزنا والخمر قد
يضار الحربي على انا نقول ما يلزمه من المضرة يوضع الفرقة او الحرمان عن الميراث
ضمني لا تصدي اعني انه ثبت في ضمن صحة الردة فلا يلتفت اليه كما اذا ثبت حرمانه
بطريق التبعية قوله وما يلزمه من احكام الدنيا فيما يلزمه جواب وهو
اشكال يقوله ابو يوسف وقد ان رجع فيما ذكرنا فافهم

فصل في الامور المعترضة على الاهلية

انما ذكر العوارض على الاهلية بعد ذكر الاهلية لان وجود العارض على الشيء يعقب
وجود ذلك الشيء لا محالة فناسب ذكرها عقيبها اعلم ان العوارض اي
الموانع نوعان سماوي وهو ما لا صنع للعبد فيه وانما سمي به لان الحوادث كلها
موعودة الى السماء الامر الى قوله تبارك وتعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وما
ومكتسب وهو ما للعبد فيه صنع اعني انه يكون فعل العبد اختيارا ثم العارض لا يزيل
ح انما ان يعترض على الاهلية كالموت او على اهلية الاداء كالنوم وغيره وكان
المصنف انما اطلق الاهلية ولم يقيدها لهذا المعنى ثم تقديم السماوي
على المكتسب لكونه اقوى لانه لا يقدر العبد على ازالته ودفعه اصلا ومجموع
النوعين ثمانية عشر استقر الاجتهاد الى ثم تقديم الصغر على سائر انواع
السماوي وذكر الموت آخرا لان الصغر اول احوال الانسان والموت
آخرها والمدة كذا بينهما احوال تعترض بين الولادة والموت فناسب ان
يذكر الاول اولا والاخير آخرا والمتوسط متوسطا وتقديم الجهل على سائر
انواع المكتسب لكونه اصلا في الانسان الاترى الى قوله تعالى والله اخرجكم

من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وختمه بالاكراه لان المكتسب على نوعين ما يكون
من فعل المكلف وما يكون من غيره والذي يكون من فعله اثبت واعرق في المانعية
مما يكون من غيره لان المانع اذا كان من غيره وتمادى بعده قبل الوقوع وما كان منه
قد وقع باختيار فلا بد بعده فكان ذكر الاول اولا والاخير آخرا لهذا
وما بينهما اخوال متوسطة فوسطت في الذكر لهذا اولا لان الموت في السماوي
لما ذكر آخرا لما قلنا ذكر الاكراه بمقابلته في المكتسب آخرا لمناسبة بينهما لان
كلا منهما يسلب الرضا فان قلت لم قلم ان الصغر من العوارض وهو على
ما قلم اول احوال الانسان قلت لان الصغر ليس بآفة للانسان لان جبلة
الانسان جبلة ان ناطق لا صغير ولا كبير لان الانسان لو كان انسانا لصغره
لزم ان يكون الكبير انسانا ولو كان انسانا لكبره لزم ان يكون الصغير انسانا فعلم ان الصغر
من عوارض الانسان لا من ذاتياته فان قلت الرق في الاصل ثابت بحق
حتى يقول فلان عبدي فلان مملوكي فلان سلعتي لكن لو صار تقديم الصغر اولى
من تقديم الرق وهما في الانسان يوجدان من حين يولد قلت اما الجواب
عن الاول فما قلنا في الصغر وهو انه ليس بثابت للانسان وانما الجواب عن
الثاني فاقول الصغر يوجد في الرقيق وغيره والرق لا يوجد الا في الرقيق
فيكون تقديم الصغر اولى لشموله في كل ذكر وان قلت لم قلم ان الجهل
من العوارض المكتسبة وينبغي ان يكون من قبيل العوارض السماوية لانه لا صنع
للعبد فيه قلت هو انما وقع فيه بتقصيره بترك التحصيل وقد كان قادرا على التحصيل
وتقصيره صنع منه بعجزه اول كلامه اجوبة له لسرعة درء على التحصيل لكن تلك
الحالة على شرف الزوال فلا نعتبر اعلم انا نعتبر جميع هذه الاشياء في موضع
واحد تيسيرا على الطلبة اما الصغر هو خلاف الكبر والجنون معنى يزول به العقل
والعته معنى يخل به العقل بحيث يكون كلام من فاسد بين كلامي العاقل والمجنون
اعني ان لا يشبه كلامه كلام العقلاء وان لا يشبه كلام المجانين والنسيان معنى
يزول به العلم في الشيء مع كونه ذاكرا للامور كلها وانما قيدنا بقولنا اذا ذكر
احترازا عن النوم والجنون والاغماء فانهم معنى يزول به العلم والتذكر

لا بسبب مرض وقولنا لا بسبب مرض احتراز عن الاغماء والجنون والاغماء معنى يزول به العلم والتكرار بسبب مرض ولا يبقى معه حركة اصلا وقولنا بسبب مرض احتراز عن النوم وقولنا ولا يبقى معه حركة احتراز عن الجنون والرقة معنى به تصح ثبوت الملك في الاداء والمرض معنى يزول بخلوله في بدن الحي اعتدال الطبايع الاربع والخبض دم خارج من الرحم معتاد اوله واخره شرعا واخره نفاس دم خارج من الرحم بعد الولادة معتاد اخره شرعا وقولنا خارج من الرحم احتراز عن دم الاستحاضة لانه دم عرق لا دم رحم كما ورد في الحديث وقولنا بعد الولادة احتراز عن الخبض وقولنا معتاد اخره شرعا احتراز عما تراه المرأة بعد اخر المدة والجنون معنى يزول به الجبوة واما الجهل فهو بقاء العلم عند اتخاذه عادة والسفه معنى لا يجري بسببه من قام به على حفظ العقلاء مع وجود كمال العقل والعلم وقيل السفه ما ليس بعادة حميدة وقولنا مع وجود كمال العقل احتراز عن الجنون والمعتوه وقولنا والعلم احتراز عن النوم والاغماء والسكر معنى يسبب يخلق الشخص نشاط وقوة اعضاء من غير مرض والهزل ان يراد بالشيء غير ما وضع له لا بمناسبة وقولنا لا بمناسبة بينهما احتراز عن المجاز والخطأ وقوع الشيء على خلاف ما اريد والسفر خروج مديد اقله معتد بثلاثة ايام غير معتاد باكثره والاكراه حمل الانسان على ما يكرهه قوله واما الجنون فانه يوجب الخبر عن الاداء الى الخبر اعلم ان الخبر لغة هو المنع ويراد به في الاصطلاح منع سالت لصحة التصرف ثم اعلم ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لانها ثابتة على الذمة وله ذمة الا ان المقصود من الوجوب حكمه وحيث ما يصح وجود الحكم يقال بالوجوب ومالا فلا فيعتبر الجنون حينئذ امرا عارضا على لاهليته جاريا عن التصرف كالعبادات فانها لا تجب عليه اذا امتد جنونه بعد مر وجوب الاداء لانعدام الخبر اما اذا امتد قبل عليه بعد مر ازوم الخبر في الاداء وهذا وجه الاستحسان ووجه القياس ان لا تجب عليه العبادات اصلا لان الجنون ينافي القدرة والاداء بدون القدرة وانما صح القول بوجوب الضمان عليه

اذا اتلف مال انسان لانه اهل لحكم الوجوب وهو الاداء بايجابه وكذا صح ايمانه وردته تبعا لوالديه لانه اهل لحكمها وهو الثواب والعقاب في الاخرة وانما لم يصح اسلامه تبعا لهما لانه تبعهما في التصديق لا يتصور بدون العقل ولا عقل له وكذا لم يصح ردته بنفسه لان تبديل الاعتقاد لا يتصور بدون العقل بخلاف الصغير العاقل وكذا لم يصح اقراره اصلا من الاقرار والبيع والشراء والطلاق والعتاق لانعدام الحكم وهو وقوع كلامه معتبرا شرعا والاعتبار لكلام من لا عقل له لانه لا يدري ما يتولد له وانما لم يعتبر من فعاله ما كان يسقط بالشبهة كالقصاص والحدود والكفارات لكون عدم القصد الصحيح شبهة قوله عن الاموال كالطلاق والعتاق وغيرهما مما ذكرنا قوله لانه كان ضررا يتحمل السقوط وهو كالحدود والقصاص والكفارات فانها تسقط عن العاقل بالشبهة وكالعبادات فانها تسقط بالعذر كالحايض والنفساء تسقط عنهما الصلاة اصلا وتسقط اداء الصوم الى خلف وهو القضاء قوله واذا امتد اي الجنون قوله يوجب الى محل النصب لكونه خبر صار اي يؤدي الى الحرج قوله يبطل العقل جواب الشرط قوله لانعدام الاداء قوله وجعل الامتداد هذا بيان حد الامتداد وبحسب اختلاف الطباع والفقه في سقوط الوجوب اذا امتد الجنون لزوم الحرج وهو من نوع شرعا قوله وفي الصلوة ان يريد الجنون على يوم وليلة اي جعل امتداد الجنون في حق الصلوة ان يريد الجنون على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محل وباعتبار الساعات عند هما يبتلى فيما اذا خرج وقت طلوع الشمس اليوم مرة افاق مرة بعد طلوع الشمس لا قضاء عليه عندها لوجود الزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات وعندنا عليه القضاء لعدم الزيادة على يوم وليلة من حيث الصلوات الا ان يدخل وقت العصر فاق في حينئذ لا يجب عليه القضاء بالاجماع قوله واقام ابو يوسف رحمه الله يعني اقام ابو يوسف جنونه اكثر الحول واذا فاقه بعده بمنزلة جنونه كل الحول واذا فاقه بعده حيث لم يوجب الزكوة في الصورتين يتيسر الامر على المجنون قوله تبعا

لأبويه إجبارا عن إسلامه ورقمه بنفسه حيث لا يصح لما قلنا قوله وأما
الصغير إلى آخره اعلم أن الصبي غير مكلف بمنع وجوب حقوق لله تعالى بدنيا كان
أو ماليا عندنا خلافا للشافعي فإن عنده لا يمنع وجوب الأموال وقرره بين الدين
والمال شرط وقياسه على حقوق العباد ضعيف لما بيناه في أصول الفقه
وأيضا لو وجب حق لله تعالى عليه لاخ إما أن يكون واجبا يجب عليه الأداء
في حال الصبا وبعد البلوغ لا يجوز الأول لانه لو وجب عليه الأداء في حال
الصبي لاخ إما أن يؤدي بنفسه أو بوليه فلا اعتبار لأدائه بنفسه لان العبادة
لا تقع صحيحا بالاختيار ضرورة ولا اختيار له أصلا في أول الصبي واختيارا بعد أن
عقل غير صحيح لقصور عقله وعدم اهتدائه إلى حاله ولكن الاعتبار لأدائه وليه
لانه ليس بنائب عن الصبي باختيار الصبي بل نيابته ثبت جبرا ومع الجبر لا تثبت
العبادة لانها أداء اختياري تقع تعظيما لله تعالى ولا يجوز الثاني لان فيه لزوم
الحرج نظرا لصلوات والزكوات وفيها لا يتكرر كالحج لا فائدة في سائر
الوجوب بأن يجب في الصبي ليجب الأداء بعد البلوغ لانه يمكن القول بالوجوب
بعد البلوغ فائدة في نفسه سوى إزالة الحرج قوله أصاب
ضربا من أهلية الأداء أي نوعا منها والمراد منه الأهلية القاصرة قوله
مع ذلك أي مع إصابة ضرب من أهلية الأداء وإنما صار الصبا عذرا مع إصابة
الأهلية القاصرة لكون الصبي قاصر العقل قوله فيسقط به ما
يحتمل السقوط عن البالغ والصغير في يرجع إلى الصبا والذي يرجع يحتمل
السقوط عن البالغ كالصلوة فإنها تسقط بعذر الإغماء والجنون عن البالغ ولذا
بعذر الحيض والنفاس وكالزكوة فإنها تسقط عن البالغ بعذر الجنون والدين
وهلاك المال بعد الوجوب وكالصوم فإنه يسقط عن البالغ بعذر الجنون
ويسقط وجوب أدائه بعذر المرض والسفر والحيض والنفاس وكالحج فإنه
يسقط عن البالغ بعذر الرق وكلها الإيمان يسقط وجوب أدائه حتى
البالغ بعذر الإكراه فكذا يسقط عن الصبي وجوب هذه الأشياء بعذر
الصبا لكن مع هذا إذا أدى يقع أداؤه صحيحا في هذه الصور كلها إلا الزكوة

فإنها

فإنها لا تصح للزوم الضرر عليه عاجلا قوله وحملته أنه يوضع عنه العهدة
أي جملة القول في سقوط الوجوب والأمر الكلي انه يوضع عنه العهدة وفي
ما فيه لزوم الضرر قصدا عاجلا والعهدة نوعان خالصة كالحدود ومشوبة
وهي ما ثبت في حقه أصلا ومئونة كالبيع والإجارة وهي تتوقف على رأي الولي
ولا يلزم على هذا ضمان الجمل لان الصبا لا يشارك في عصمة المال فيجب عليه ضمان
الجمل إذا أتلفه لحصول المضمون من الوجوب وهو الأداء الباقي بالولي لا
المقصود هو جبران النقصان في حقوق العباد وهو يحصل بالولي ويصح منه
وله ما لا عهدة فيه فلا زال كقبوله الهبة والصدقة قوله فجعل سببا
للعقوبات جعل الصبا سببا للعقوبة من كل عهدة فيحمل العفو هذا إخبارا عن
الردة فإنها لا تحمل العفو لأنها فيجب لان إنها إخبارا عن إتلاف الجمل نظرا
لان الصبا ليس بشائب لكون الجمل مضمونا فلا يكون عذرا فيها قوله
ولهذا لا يحرم إباحة لقوله فجعل سببا للعقوبة من كل عهدة فيحمل العفو
بيانه ان عهدة القتل مما يحتمل العفو الا ترى ان القتل ليس سببا
لحرمان الميراث ووجوب القصاص كما فر الميراث على ما رعاه الطريق وواضح الحجر
في الطريق والذي ضمنا ما تحمل الطريق إذا تلف به مورثه كذا في المحيط
والمحيط فلما ثبت ان عهدة القتل مما يحتمل العفو جعل الصبا سببا للعفو عن
الصبي فلم يحرم عن الميراث بالقتل لان الحرمان جزاء الفعل ولا صنع فعله
سببا للجزاء لقصوره في فعله لان كمال الفعل بصدوره عن عقل كامل ٠
قوله ولا يلزم عليه حرمانه أي حرمان الصبي الرقيق عن الميراث هذا
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان الصبي يوضع عنه العهدة ولا
نحرم عن الميراث الا ترى انه يحرم عن الميراث إذا كان رقيقا أو كافرا
فأجاب عنه وقال لا يلزم علينا قلنا من وضع العهدة عنه حرمانه بالرق
والكفر لان الحرمان ليس بجزاء هناك بل سبب الارث لم يوجد لوجود المانع
للارث وهو الرق والكفر أما الرق فإنه سالب للولاية والارث ولأنه فلا
يجتمعان لتنافي بينهما أي بين الرق والارث ولان القول بإرث الرقيق قول

يارث الاجنبي من الاجنبي ولم يقل به احد بيانه ان ما ينتقل للرقيق من مورثه ينتقل الى مولاه والمولى اجنبي عن مورث عبده وانما الكفر فيمنع به الولاية والارث ولاية فلا يثبت به الارث الى قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وانما قلنا ان الارث ولاية لانه يثبت للوارث في التركة ملك ويد فلو ثبت ان الرق والكفر مانعان للارث لكون جزءا من الصيد المرفوق او الكافر جزءا عليه لان الارث لم يشرع في حقهما اصلا لعدم السبب وهو عدم الجزئية الى الرقيق والاسلام في الكافر والغلام الحكمي اي سيتحقق الميراث لعدم سببه لا بعد جزءا الاول ان لا اجنبي لا يرث ولا يقول احد ان حرمانه جزاء وكذا البهيمة لا ارث لها من صاحبها لعدم الاهلية ولا يقول احد ان حرمانه عن الارث جزاء بل لم يشرع الارث في حق الاجنبي والبهيمة اصلا لعدم السبب والاهلية قوله واما العبد اعلم ان في حكم العبد اختلافا بين مشايخنا قال القاضي ابو زيد رضي الله عنه العبد بمنزلة الصبا بعد ما عقل الصبي فيكون حكمه حكم الصبي الا ان حق العبد في العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وقال فخر الاسلام كما في الممتن وفيه دليل ان العبادات لا تجب عليه وتصح اذا ادى لانه قال اولا العبد بعد البلوغ مثل الصبا مع العقل في كل الاحكام ثم قال لكنه يمنع العهدة ثم قال ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي وكل ذلك دليل على سقوط العبادات عن المعتوه فافهم وقال البستي رحمه الله في صوم المعتوه مر كان مغلوب العقل ليس له عقل يميز بين الضار والنافع والحسن والقبيح نظير عقل الصبي في عنفوان الصبا فلم يكن المعتوه مكلفا بادائي من العبادات الا انه اذا ادى الى العبد توجه عليه الخطاب بادائها جملا ويقضيا ما مضى اذا لم يكن فيه حرج فان كثير حرج وليس في القليل حرج والجد الفاصل بينهما ما ذكر في الجنون وهذا احسن ثم ترجع الى ما قال في الملتقى قوله وحيث انه لا يمنع صحة القول والفعل نتيجة كون العتق مثل

الصبا في كل الاحكام يعني اذا اسلم المعتوه يصح اسلامه وتصح صلوته وصومه قوله لكنه يمنع العهدة هذا استدراك من قوله لا يمنع صحة القول والفعل بيانه ان المصنف لما وقع في خاطره ان المتبادر مما يقع في وهمه انه يلزم من صحة القول والفعل وجوبهما فرد ذلك بقوله لكنه اي لكن العته يمنع العهدة كالاقرار والطلاق والعتاق ووجوب العبادات والبدود والقصاص والكفارات وكل ذلك موضوع عنه كالصبي لانه يضر به بمنزلته على ما قال فخر الاسلام البزدوي وينبغي ان يتوقف فيه وشراحوا على اي لون كان في الصبي قوله واما ضمان ما يستهلك الى آخره هذا جواب سؤال وهو ان يقال لم قلتم ان العته يمنع العهدة وضمان الاستهلاك يلزمه وهو عهدة فقال في جوابه لا نسلم انه عهدة بل انما وجب ضمان جزء للضمان بعصمة المحل لا جزاء على الفعل لان العته والصبا لا ينافيان عصمة المحل ووقوع الحكم الضرر الحاصل بالضمان حصل في ضمن جزء الضمان فلا يلتفت اليه قوله ويؤمر بقضائه اي يجب بتقدير تصرف الولي عليه والا فلا على غيره يعني لا يتعدى تضرره على غيره قوله وانما يفترق الجنون والصغر اعلم ان المصنف رحمه الله لما ذكر ان الصغر في اول اخواته مثل الجنون احتاج الى بيان الفرق الثابت بينهما ولم يذكر هناك بل ذكر بعد ذكر العته لان الصغر في بعض الصور مثل العته في كل الاحكام على اختيار المصنف وهو اذا كان الصغير عاقلا فقال وانما يفترق الى آخره يعني وانما يثبت الفرق بين الجنون والصغر في ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلم امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابيه او ابنه فان اسلم احدهما او اسلم الحاكم باسلام المجنون تبعا وان ابى يفرق بين المجنون وامرأته لانه لا فائدة في تأخير العرض لان الجنون ليست له نهاية معلومة محتملة فالصبي غير العاقل اذا اسلم امرأته يؤخر العرض الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر يحتمل عرض على ابويه فابيا فتقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة بالمهر عهدة وهو ليس من اهلها فان قلت هذه العهدة تلزم المجنون ايضا اذا ابواه الاسلام وهو ليس من اهلها قلت نعم لكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام وليس في

التأخير فايدة لعدم نهاية الجنون بخلاف الاغماء بالمرأة وهو كونها تحت كافر
وذا لا يجوز لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا بخلاف الصبا
فانه جائز قوله إن هذا العارض اي عارض الجنون قوله امرأته
اي امرأة المجنون قوله فوجب تاخيره اي تاخير العرض هكذا في اول احوال
الصبا لان الصبي اذا عقل يعرض عليه الاسلام اذا اسلمت امرأته كما قال عامة
الائمة السرخسي رحمه الله وقد قال الشارحون بالجمع في قوله فلا يقران
اي الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يقران في عرض الاسلام فان قلت
الخطاب ساقط عنهما فلم يعرض الاسلام قلت عرض الاسلام لاباء انه
واجب بل باعتبار انه نفع صحيح على تقدير الاداء والتفريق على تقدير الاباء
اكفا بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة قوله
والمعتوه انما قال انما وضعه بالعاقل قطعا لارادة المجنون منه مجازا قوله
واما النسيان الى آخره مر تفسيره مرة في اول الفصل قال بعض
الشارحين النسيان عبارة عن معنى يعتري الانسان بدون اختياره فوجب
الغفلة عن الحفظ وهذا منقوض بالجنون والاغماء والنوم لان هذا المعنى حاصل
فيها وقبل النسيان عبارة عن الجهل الطاري وهذا ايضا منقوض بها اعلم
ان النسيان لا ينافي الوجوب في حق الله اعني لا يكون عذرا في سقوط الوجوب
وهذا لانه لا يزول به العقل الا انه اذا كان بلا ارادة الطاعة اي يقع فيها
كثيرا فيجعل عفوا كالنسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة لانه من قبل من
له الحق وانما قلنا انه كثيرا في الصوم لان الطباع مايلة والنفس داعية
الى الاكل والشرب فيقع النسيان غالبا فيسقط وميلان الطباع
وكل نسيان التسمية حال الذبح لان الحال حالة هيبة واضطراب فيقع غالبا
من هيبة تلك الحال كثيرا او لعدم الاتي بها قالوا القلوب من الزهاد قاذ بن في
الذبح اصلا فان قلت ما الفرق بين ما اذا كان النسيان كثيرا الوقوع وبين
ما اذا لم يكن كذلك وقد قلتم انه عذر في الاول دون الثاني مع ان علة
الاول وهي كون النسيان من قبل من له الحق موجودة في الثاني قلت

لزفر

لزوم الحرج وعدمه فافهم قوله بخلاف جحود العباد يعني ان النسيان
انما لا يجعل من اسباب العفو في جحود العباد لانه ليس منهم حتى اذا اتلف ناسيا مال انسان
يضمن مطلقا قوله وعلى هذا قلنا اي على هذا الاصل المذكور وهو كون
النسيان عذرا فيما يقع كثيرا من حقوق الله تعالى قلنا ان سلام الناسي لا يقطع لانه
يقع كثيرا اي الصلوة بخلاف كلام الناسي وسلامه على اساءة لا يقع غالبا فلا يكون
من اسباب العفو لان هيئة الصلوة مذكرة له وكذا لا يكون عذرا في الحج حتى اذا
جامع ناسيا يفسد حجه كما يفسد حج العامد وكذا اذا قتل الصيد ناسيا يلزمه
الجزاء لان هيئة الحج مذكرة قوله مذكرة له اي للاصل قوله
فلا يجعل الكلام يعني لا يكون غالبا لوقوع قوله واما النوم فخرج عن
استعمال القدرة الى آخره يعني ان النوم شيء يعجز به الشخص عن استعمال الآلات
السليمة اختيارا لا بسبب مرض وقولنا لا بسبب مرض اخرج عن الجنون والاغماء
وقد بينا حده في اول الفصل عبارة اخرى لبعض المصنفين انما لم نذكر هذا
القيد لشهرته اعلم ان النوم لا ينافي في الوجوب لقيام الذمة والسبب لكن
ينافي الاختيار لعدم القدرة ولا اختيار بدون القدرة فلما كان كذلك قلنا
بوجوب القضاء اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة لانه لا حرج في القضاء فلا يسقط
لانه لا يمتد غالبا اكثر من وقت صلوة او صلوتين لكن سقط عنه ما كان ممتنعا
على الاختيار حتى لم يقع ظلامة وعتاقة ولم يثبت سلامه ورد ثمنه ولكن اذا قرأ في
صلوته لانكون تلك القراءة مجزية وكذا اذا اكل في صلوته لانكون مفسدا وقال
في النوازل اذا اكل في صلوته ناسيا كثيرا او كثيرا بعد صلوته ووجه هذه
الرواية اطلاق النص قوله وكذا اذا اقهقه في صلوته هو الصحيح يعني
اذا اقهقه الناسي في الصلوة لا يتعلق به حكم اصلا لا فساد الصلوة ولا انتقاض
الطهارة وكذا اختيار فخر الاسلام ووجهه انا اقهقهة انما جعلت حدثا
في الصلوة لوقوعها فيجبا فاجشة في موضع المناجاة فسقط الغيظ بالنوم
لعدم الاختيار فلا يكون حدثا وكذا لا تفسد الصلوة ببطلان حكم الكلام
بالنوم وقيل بفساد الصلوة وانتقاض الوضوء وقيل بالفساد دون

الاغماء من قال في الخلاصة هو المختار وقيل بالانقاض دون الفساد وقيل
الضرر وقع اختيارا اعم الاقوال لدلالة الاخر قوله واما الاغماء الى آخره
قد مر تحرير تفسير الاغماء مرارا في اوائل الفصل فلا نعيد اعلم ان الاغماء
منافٍ للوجوب لوجود الذم به والسبب لكنه مثل النوم في قوله لاختيار
لان الاختيار لا بدله منه والاغماء يجر عن استعمال القدرة اصلا فلا
يجتمعان اعني الاختيار والاغماء فلما كان الاغماء منافيا للاختيار مع صحة العبارات
المذكورة في فصل النوم اصلا لكن قلنا بوجوب القضاء في الصلوة اذا لم يمتد
لعدم الحرج وجد الامتداد ما ذكر في الجنون واذا امتد فلا يجب القضاء للزوم
الحرج مع عدم الذنب بخلاف النوم فان امتداده يوما وليلة نادر فلا يعتد
فيجب القضاء وبخلاف امتداده شهرا في الصوم حيث يجب القضاء لانه نادر لان
المغمى عليه لا ياكل ولا يشرب ويجوز بدون الاكل والشرب شهرا نادر
فلا يعتد قوله وهو اشد منه اي الاغماء اشد من النوم لان النائم يستيقظ
اذا نبه والمغمى عليه لا يستيقظ بالتنبيه ولهذا اعتبر حدثا في كل الاحوال
سواء اغمي عليه قائما او قاعدا او راكبا او ساجدا بخلاف النوم فانه ليس بحدث
في هذه الاحوال وكذا اجمع البيانيون في كل حال والنوم مضطجعا لا يجمع البناء
اذا لم يتمكن قوله لان النوم الى آخره دليل كون الاغماء اشد يعني ان
النوم فترة اصلية لا يبقى في القوة اصلا والاغماء يبقى في القوة اصلا الا ترى ان
النائم يتنبه بالتنبيه والمغمى عليه لا والمراد من الفترة الاصلية ان تكون لازمة
لخلقة الانسان حتى لا تخلو احد عن النوم بخلاف الاغماء لا ان المراد ان لا يكون
النوم عارضا قوله ولهذا كان جدثا يتضح لقوله وهو اشد منه
قوله ومنع البناء اي منع الاغماء البناء لكونه عارضا وبخلاف النوم
فانه عارض لازم لخلقة الانسان قوله واعتبر امتداده في حق
الصلوة خاصة يعني لا يعتبر امتداده في حق الزكوة والصوم لان الاغماء
شهرا اوسنة او اكثر هذا في غاية الندرة قوله واما الرق اعلم
انا نبين ماهية ملك الرقبة وملك اليد والرق والاعتاق والعتق ثم نرجع

الى ما قال في المتن اما الاول فهو معنى يقتضي اطلاق التصرفات على وجه الاختصاص
لمن قام هو به لولا المانع والمراد من اطلاق التصرفات صحتها ونفاذها وقولنا على
وجه الاختصاص اخترازا عن المباحات قبل الاحراز اذ يصح تصرف كل واحد فيها
ولا يختص البعض دون البعض وقولنا لمن قام هو به اي نفع تلك التصرفات لا يحل
من قام ذلك المعنى به والخراج عن تصرف الولي والوكيل والوصي لان الولاية
والوكالة والوصاية كل واحد منها معنى يقتضي اطلاق التصرفات على وجه الاختصاص
بان يثبت لكل واحد منه خاصا ولا مانع هناك لكن ليس يقع تصرفهم لانفسهم بل
لغيرهم فاقصر وقولنا لولا المانع اخترازا عن ملك الصبي والمجنون وما اشتكاله
فان تصرف الصبي والمجنون لما لا يصح لمانع القياس والجنون ولا يثبت الملك لهما
في الرقبة واما الثاني فقول ملك اليد ما يثبت به التصرف
في المحل حقا وصوابا وقولنا حقا اخترازا عن تصرف الغاصب والصبي في ماله بدون اذن الولي فان قلت لا نسلم ان ملك
اليد غير ملك الرقبة ولم لا يجوز ان يكونا واحدا قلت لو كانا واحدا لزوال
يوجد احدهما حيث ما يوجد الاخر فلما لم يوجد احدهما بوجود الاخر علم انهما
غيران بيانه ان ملك الرقبة حاصل للصبي والمجنون ولا يد لهما والولي والوصي
لا ملك لهما في الرقبة وكذا المولى ملك رقبة لا يد له وليس له يد فيه
وكذا للمغصوب منه ملك الرقبة ولا يد له واما الثالث فقولنا لن يمنع
اذ ابنت في الاداء يصح ثبوت الملك فيه فان قلت لم لا يتحقق
الملك وليس هو بعينه ونحن لا نسلم ذلك لان كل مملوك من فوق قلت
انما قلنا انهما غيران لان الفرق بين ما اذا كانا لانسان بحال يصح تملكه كالطير
وبين ما اذا كان بحال لا يصح تملكه كالمسلم والذمي ظاهر فسمينا المصحح للتملك
رقا فان قلت لم لا يجوز ان يكون المصحح للتملك كفر الحربي قلت لان
التملك يوجد في العبد المسلم ولو كان المصحح هو الكفر لانتفى الملك اذا
اسلم العبد في يد مولاه وقوله كل مملوك من فوق قلنا لا ملازمة بينهما
اصلا لان الملك يوجد ولا رق هناك اصلا الا ترى ان الدراهم والدنانير والعروض

والعقار ومملوكة ولم يقل احد من العقلاء انها مرهونة بجهل ان ما ملك والرق
املاكا فلا قلت الجهل للكيف والسان ولا يكون جهلا الرق فما ذلك
المعنى المصحح للملك قلت هو صفة حكمية سنوية حرا للكيف لا تضل به بصير
ملك من ذكور ذلك الصفة به ويعني ضد الصفة ما كون ما فانا للكرامات
الباحة للانسان كالقضاء والشهادة وعبرة ذلك فان قلت طبيعي على هذا
ان لا يكون العبد اذا اسلم مملوكا لانه فلم يشرع حرا للكيف ولا كثر للسبل
قلت هذا السؤال عند وارد اصلا لانا انما نجري ما عنه بعد ما شرع حرا
للكيف الاصلي فان قلت للرق على هذا ان يخرج ملك الحربي خلد استلامه
في دار الحرب قلت انما لم يخرج ملكه بعد استلامه لان الرق انما وضع
حرا الصفة الباحة فلما اسلم تمثل الاشراف القسر تدارك ما فات وصار كل
الناس مستعبد ومنع بذا العبر عليه خلاف ما اذا اسلم بعد الاستيلاء وثبوت اليد
عليه حيث صار الرق من الامور الحكمية بانما ما ذا اوجب الملك ما فيا صاحة تملك
المحرم فان قلت سلمنا ان الرق غير الملك ولكن لم قلتم ان الرق يزول
بزوال الملك قلت انما زال الرق بزوال الملك لتلازم احدهما بين المتلازمين
ما تم ان بزوال الملك تخلف الحرية وهي منافية للانسان وكرامة والرق لذلك
والهانة وبين الاهانة والكرامة تناف فلو بقي الرق لزم ما قلنا وانما
الرواية وتقول فيه اختلافات قال ابو حنيفة رضي الله عنه الاضافة الى
ملك محترم مثل ان كلم ابى بعتك وقال صاحباه الاضافة اثبات العتق
بعد هذا لنا الحرية لا اضافة عبده وعند هما لان العتق بالاضافة غير
محترمي والملك بالاضافة محترمي وسيجي البحث ان شاء الله تعالى وانما الخلاف
فقول العتق هو المزيل الحاصلة بعد الملك وانما قدرنا بالحاصلة بعد الملك
لان كل عتق جزئه وليس كل جزئه عتقا الا ترى ان من كانت جزئية فانه لا
اصل الجملة لا تسمى جزئية عتقا قوله فهو عجز حكمي انما قال الحكمي
عجز لانه من رق الشيء اذا ضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج وانما
قال الحكمي اجز الرأس عجز حقيقي لان العجز يوجد حسا في الشخص والرق معه يوجد

فاسمه في داعه حكما وفي كونه قادرا على الوفاء بالاصل اي مكافا على
ما كان رواه بعد ما شاهدوا دلايل الوجدانية وآياته الربوبية بداية اهمه لما كان رواه
والكرة اصابعهم الذي علمهم ليعبدوه وزرعهم ليوحدوه وزنا هم ليشكروه
وقد تحدوا على ان يصبح جاز احمد في جلهم عبيد عبيده حرا وافا قوله لكنه
في حاله البقاء صار من الامور الحكمية يعني صار بنون الرق في زمان البقاء حكما
لبقاء الملك يجيء لان الرق في الابتداء انما ثبت بعد الاستيلاء لاصابة الملك
المحرم قوله به نصر المزني عرضه للمسلمين والضمير في به راجع الى
مخبر اي بسبب ذلك المخبر نصر المزني عرضه للمسلمين اي تحلا له ما اخذ من عرضه من
القصاب وهي حرفة التي يسمح دسومة بدء بقاء ومن قوله لمحمد هذه عرضه لكن
اني غدة كنت عبدا فما كيف كنتا وقال في قوله يعني عرضه لا يتمالكم اي غدة
لها ولو قال المصنف به يصير النحل لكان اولى لقوله الذي كرو الاتي سواء
ان يقتل الكثير حيس قال في شرحه الرق يناسب الفقهاء عبارة عن صيرورة
الادمي محلا للتملك والاسدال فيلزم عبد الغير فكان قوله وانما الرق في غير حكمي
غير سقا بلا زمه لا يعتقه لانه كرمن تاجر حكمي يوصل ولا رق فيه فان صيرورة
الملك في ملك آخر بدون ايجاد تاجر حكما في حق التصرف وليس بمرقوق
وكذا الاجير في حق المستاجر والمعتدي في حق الامام والضيف العامل في
ملك رب في الاكل والجلد منهم تاجر حكما في حق التصرف وليس بمرقوق
فافهم هذا الذي قاله فيه نظر لان الجلد لا يوجد الا بجماد اجزائه وتمام
اجزاء جلد الرقيق من قوله غير حكمي الى قوله عرضه للملك وفيما اورده هذا
الشارح من الصور الغير الحكمي ثابت لكن على وجه يصير التخيير به عرضة
للملك فلا يتفق لهذا القول جيد بسنة اصلا والباقي يعرف بالفكر ان شاء الله
تعالى لكن لو اعترض بما اعترضنا اولا على لفظ المزني لكان اجق وفي النظر
اذق قوله وهو وصف لا يحمل المخبر الى الرق لا يقبل الجزي
فان قلت لا نسلم ان الرق غير مخبر فلا نسلم ان الدليل قلت الدليل
عليه ان سمية غير مخبر وهو كفر في الاصل فيلزم سمية عد وكفر به

فان قلت هذه دعوى اخرى فلا نسلم ان سببه غير متحزي ولئن سلمنا لكن لا نسلم الملازمة قلت انا لكفرنا اذا قاموا لتخصيص بعض جميع الشخص به لا البعض دون البعض فعلم انه لا ينقسم انقساما اصلا واما الجواب عن الملازمة فنقول ان المسبب انما يثبت بحسب ثبوت السبب كالضرب مثلا لما وقع شديدا يقع الا لم يحسبه واذا وقع خفيفا يقع الا لم يحسبه انما فلما كان كذلك يثبت من عدم تحزي السبب عدم تحزي المسبب او نقول الرق غير متحزي لانه لو كان متحزيا لاح اما ان كان متحزيا ثبوتا او سقوطا لا يجوز الاول لانه لا يجوز استرقاق بعض الشخص دون البعض ولا الثاني اما لان ما لا يتحزى ثبوتا فلا يتحزى اسقوطا فان قلت يرد على ما قلتم اولا تحزي الملك لان سببه وهو الرق غير متحزي فكان ينبغي ان يكون الملك غير متحزي ايضا قلت لا يرد اصلا لانا عنينا هناك بالسبب لعلة لان الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب يختص لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك الا ترى ان الكفار ان قتلوا في دار الحرب ولا ملك عليهم لنا الا انهم بحيث يصح تملكهم اذا وجد علة الملك وهو الاسر والاستيلاء بالتملك والشراء والهبة والصدقة والارث بقاء فلثابت هذا فلنا تحزي الملك لتحزي سببه لانه وانما يوجد الشراء الى البعض دون البعض وكذلك اخوانه قوله قال محمد في الجامع اني في الجامع الكبير لان الجامع اذا ذكر مطلقا يراد به هو انما ذكر هذه المسئلة ههنا على ان الرق غير متحزي عند علمائنا رحمهم الله تعالى انى كنت منكرا على ما ذكر في الفرايض السراجي بقوله الرق واقرا كان او ناقصا لان الوفور والنقصان انما يكون فيما يتحزى وكنت اعد قوله هذا مما لقا لرواية الاصول حتى ظفرت بعد مدة بان الرق متحزي عند بعض علمائنا وهو محمد بن سلمة البلخي رحمة الله اورد هذه الرواية عبد الرحيم الكرميني والامام البزدغري في طريقة الخلاف فعلمت بعد ذلك ان الامام سراج الدين خسم القوم بين الطرق والنصاب كان على الحق والصواب حيث اقتدى بعض سلفنا الماضين رضي الله عنهم ووجه تلك الرواية ان الرق وصف به يصير المحل محلا

للتملك والملك متحزي فيتحزى الرق ايضا وقد استدل محمد بن سلمة بان الامام اذا فتح بلدة فضرب الرق على انصافهم فانه يجوز وجواب هذا ما قلنا من السؤال والجواب قيل هذا قوله وبني جميع احكامه ان يحمل هذا المعتزل عند لا جميع احكام العبد مثل البيع والنكاح والولاية والاعتاق عليه الزكوة والحج والجمعة الى غير ذلك قوله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاسترقاق لا يتحزى لما لم يتحز انتفاءه وهو العتق واراد بالانتفاء حصول فعل من فعل وكون الفعل الثاني مطاوعا لا يزيد للفعل الاول لان ثبات الانتفاء كله هكذا تقول كسرته فانكسر وصرفته فانصرف الى غير ذلك فان كان شان باب الانتفاء فكذا اشتمى مطلق المطاوعة واللزوم انتفاء لا وان لم يكن من ذلك الباب فان قلت لا نسلم ان العتق لا يتحزى ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه يلزم من عدم تحزي العتق عدم تحزي الاسترقاق قلت اما الجواب عن الاول فمقول العتق عبارة عن الجزئية الحاصلة بعد الرق والجزئية مبنية على الولايات كالقضاء والشهادات فلو كان العتق متحزيا يلزم ان يكون بعض الشخص رقيقا وبعضه عتيقا فيلزم حينئذ المحال لانه حينئذ يلزم ان يكون الشخص بعضه صالحا للقضاء وبعضه لا وبعضه صالحا للشهادة وبعضه لا وهو محال لانه اذا اتصف الشخص بكونه قاضيا او شاهدا اتصف كله واذا لم يتصف لم يتصف كله الا ترى انه لا يقال هذا قاض بعضه وبعضه لا وذاك شاهد بعضه وبعضه لا فعلم ان العتق لا يقبل الانقسام والتحزي اصلا واما الجواب عن الثاني فنقول لما لم يتحز العتق لم يتحز الاعتاق قياسا على التطليق والاقرار والاشهاد قوله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الاعتاق ازالة الملك متحزيا الى آخره فان قلت لا نسلم ان الاعتاق ازالة الملك ولم لا يجوز ان يكون ازالة الرق او اثبات العتق كما قالا ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الملك متحزي ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان يلزم من تحزي الاعتاق من تحزي الملك قلت اما الجواب عن الاول فلو لا يجوز الاعتاق ان يكون ازالة الرق لانه حق الله تعالى ووضعه في العبد جزاء عليه وليس للانسان ابطال

حق الغير ولا يلزم بطلانه بزوال الملك لانه لو لم يزل يلزم المنافاة على ما بيناه
مفردا ولا يجوز ان يكون اثبات العتق يقبل الان العتق قوة شرعية جائية للولايات
ماخوذ من عتق الطائر اذا قوي وطار وليس للعبد قوة اثبات القوة الشرعية وانما
ذلك لله تعالى ولا يلزم على هذا ثبوت هذه القوة اذا اعتق جميع العبيد لان المعتق
لم يثبتها بل خلقها الله تعالى في العتق عند مباشرة المولى اذ الكل مجتمع الملك فلما
ثبت ان الاعتاق ليس باذالة الرق او اثبات العتق يتعين انه اذالة حق المولى خاصا ونصرف الانسان في حقه صحيح واما الجواب عن الثاني
فقوله الملك مخير لانه اذا لم يكن مخيرا لا يخير اما ان لا يخير ثبوتا او
سقوطا لا يجوز ان لا يخير ثبوتا لجواز ان يكون العبد مملوكا لاثنين او اكثر اذ لا
اوشرا او غير ذلك ولا يجوز ان لا يخير سقوطا لانه لما جاز ان يخير ثبوتا جاز
ان يخير سقوطا لان السقوط يحتمل الثبوت واما الجواب عن الثالث فقوله
يلزم من تخير الملك تخير الاعتاق لان الاعتاق اذالة الملك وزوال الملك لما
كان مخيرا ثبت ان يكون اذالة مخيرة ايضا لان المعلول يثبت بعد ثبوت العلة
فان قلت ما الجواب عن قياسهما الاعتاق والعتاق على الطلاق والطلاق
قلت الجواب ان نقول لا نسلم ان هذا القياس صحيح لان القياس انما يصح اذا
حصلت المماثلة بين المقيس والمقيس عليه ولا نسلم المماثلة وهذا لان التطليق اثبات
الطلاق والاعتاق ليس باثبات العتق بل هو اذالة الملك على ما قلنا فقوله
تعلق بسقوط كله اي كل الملك وانما تعلق العتق بسقوط كله لان ما لا يخير
اذا تعلق ما يخير تعلق بكله كالجزء المتعلقة بثلاث تطليقات وكحل
الصلوة المتعلق بغسل الاعضاء الوضوء ثم اعلم ان جواب ابي حنيفة رضي
الله عنه في تخير الاعتاق من حيث المنقول قوله عليه السلام من اعتق شقصا
من عبد كلف عتق بقيته لانه انما يكلف الانسان بتحصيل ما ليس بحاصل لا بتحصيل
حاصل ثم اعلم ان المراد من قولنا ان الاعتاق والملك يخير بان ان تخير
المحل في قبول حكم الاعتاق وهو زوال الملك بان يزول البعض دون البعض
وان تخير المحل في قبول حكم الملك وهو كونه مملوكا بان يكون البعض ملكا

لواحد

لواحد والبعض لآخر لا ان المراد ان ذات الاعتاق او ذات الملك يخير لانه معنى
واحد لا يقبل التخيير وثمرة الاختلاف في تخير الاعتاق وعدمه تظهر في الفروع
في كتاب من المسائل منها لو قال لعبديه اعتقت نصفك يعتق منه ما اعتقه وهو
بالخيار فيما بقي ان شاء اعتقه وان شاء استسعاه واحكامه كلها احكام المكاتب
ما دام شيئا لانه لا يزيد في الرق وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يعتق
كله ولا سعاية عليه قوله شطر العلة اي جزء العلة مجازا والشطر في
اللغة هو النصف قوله إلى تكميلها اي الى تكميل العلة وانما يتوقف
العتق الى تكميلها لان شطر العلة ليس بعلة والمعلول لا يوجد دون وجود العلة
ثم اعلم بانها الاخ المدرك للذاهب في المصر لغة ما بقي من ما بيناه في فصل
الرق من بيان الكافي والتبيان الشافي سؤالا وجوابا مما لا يعتم فاعتنم فكم
من جاهل لا يدري ما العلم وما التحقيق وكأين من شافي يزري على الدقيق
معها انه لا يرى لها قلنا نظيرا في كل سفر ربين بل في كتب الاولين والآخرين والحمد
لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله قوله
الرق وهذا الرق فان قلت ما فائدة قوله وهذا ولم اورده قلت انما اورده
قطعا لاحتمال الزيادة الاجراء نجارا كما يقول الداعي في دعائه الهي نحن ارقاؤك
وعبيدك لا تمولنا لسوء اك واعتقنا عن الم عقابك وشديد عذابك فصار
اذن تقدير قوله وهذا الرق الذي شرع جزاء للكفر في الاصل قوله
لقيام المملوكية الى الاصل مالا اي ليثبت للمملوكية من حيث ان العبد مال
انما ذكر هذا لاثبات شرط الثاني وهو اتحاد الجهة فانه اذا لم تتحد الجهة
لا يكون الثاني فضلا الا ترى ان زيدا حرام له حلال لاختلاف الجهة
بيانه ان العبد انما صار مملوكا لانه مال فلو صار مالا لكان الحال يلزم الثاني
لان المالكية عبارة عن القدرة الحكمية والمملوكية عبارة عن العجز الحكمي
وبينهما تباين لا محالة والمراد من الثاني ان لا يجتمع الامران في محل واحد في
زمان واحد بجهة واحدة فان قلت الثاني انما يلزم اذا كانت المالكية
والمملوكية من جهة انه مال ونحن لا نسلم فلم لا يجوز ان يكون ما لكا من

هف
لدس اعلم ادر
في المسير

حيث انه آدمي ومملوكا من حيث انه مال قلت يلزم الثاني في جنبه ايضا
لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه آدمي وهو ما في يده من المال ملك لمولاه
يلزم ان يكون الشئ الواحد مملوكا بشخصين في حالة واحدة لكل واحد منهما على
الكمال وهو محال قوله حتى لا يملك العبد الى آخره هذا نتيجة مناقاة
الرق مالكية المال بيانه ان العبد والمكاتب لما لم يكن لهما ملك في رقبته
المال لم يملكا التسري لان التسري من ثمرات الملك والتسري اتخاذ الجارية
سرية قوله ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب وهذا ايضا نتيجة
لمناقاة الرق مالكية المال بالعطف على قوله لا يملك العبد بيانه ان الحج عبادة
مركبة من المال والبدن وهو لا يملك المال فلا يملك الحج وايضا ان
منافعه ملك المولى فليس له ولاية صرف ملك الغير الى الغير بدون اذن
المالك بخلاف الصغير اذا نوى حجة الاسلام يقع اداؤه صحيحا لانه مالك لما بقيه
وشرط الزاد والراحلة لليسر فلو لم يقع اداؤه عن حجة الاسلام يعد تحمل
المشاق يعود الامر على موضوعه بالنقض وهو لا يجوز والمراد من حجة الاسلام
هي الحجة المفروضة لانها هي الواجبة في الاسلام قوله الا فيما استثنى
من الفرائض البدنية استثناء منقطع من قوله لا يصح حجة الاسلام يعني يصح اداؤها
فيما استثنى من العبادات البدنية كالصلوة والصوم فان قلت ان ورد
هذا الاستثناء في كتاب الله او في الحديث قلت لم نر د فيهما اصلا وانما
اراد المصنف استثناء هذا الحكم اعني صحة الصوم والصلوة عن موانع البدنية
باجماع المسلمين فلما كان حكمها خارجا عن سائر الموانع البدنية سماه استثناء
لحصول معناه معنى وان لم نر لفظا قوله والرق لانه في مالكية غير المال
الى آخره يعني يصح ان يكون الرقيق مالكا لغير المال لعدم المنافاة كالنكاح فان
قلت لا نسلم ان الرقيق مالك للنكاح فكيف يكون مالكا له وهو لا يقدر
عليه بدون اذن المولى ويصح اجبار المولى عبده على النكاح قلت انما
ملك العبد النكاح لان النكاح من خصائص الانسان والعبد مبقى على اصل
الحرية فيها وهذا لان العبد فيه معنى الادمية ومعنى المالية وهو قد صار

مملوكا لمعنى المالية لا لمعنى الادمية وما لكيته للنكاح لا لمعنى المالية بل للادمية فلا
يلزم الثاني فيكون مالكا للنكاح الا ان صحة نكاحه توقفت على اجازة المولى
لان النكاح لم يشرع بالمال لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وفيه ضرر بالمولى
واختار المولى تخصيص ملكه عن سبب الهلاك وهو الرق لا باعتبار ان العبد غير
مالك للنكاح والضرر والجهوة يعني ان المولى لا يملك ابطال رده ويصح اقرار
العبد بالقصاص لان العبد في الدم والجهوة مبقى على اصل الحرية ولهذا انقسم
الجزاء بالعبد قوله وشبه كمال الحال الى آخره اي الرق شبه في كمال
الحال فان قلت لم قلتم ان الذمة من كرامات البشر قلت لان بها
يصير الشخص صالحا لوجود الخطابات التي بها يصير الانسان ممتازا عن سائر الحيوا
فان قلت سلمنا ان الذمة للانسان من كراماته وكمالات حاله ولكن لم
قال المصنف بان الرق شبه في كمال الحال مثل الذمة وللعبد ذمة قلت
نعم للعبد ذمة لكن ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق وقولنا
فان ذمته لا تحمل الدين بنفسها ضعفها بل بنفسها فالمراد بالذمة التي قد
يباع المأذون المديون في الدين اذا لم يفده مولاه وكذا يضم كسبه اي مكتسبه
اعني يباع كسبه في دينه وهذا بالاتفاق وفي بيع المأذون خلاف زفر والشافعي
ولنا ان الحالة باقية ان هذا دين طرأ هو في حق المولى كدين الاستهلاك فيباع
كما في المستهلك والجامع بقاء الضرر على المسلمين الا ان البداية بالكتب لرعاية
جانب المولى والغرماء بقدر الامكان قوله والحل بالجر بالعطف لما قبله
اي بحل استمتاع الناس والدليل على ان الحل من كرامات البشر ان النبي عليه
السلام كان حرم اداء على الانبياء حلالا له لا لغيره دون غيره من الامة قوله
والولاية هي مثل لها ذمة وغيرها كما سيجئ ذكرها قوله حتى ان ذمته هذا
ايضاح لمناقاة الرق كمال الذمة قوله والكتب بالضم عطفا على قوله
مالية الرقبة والمراد ذمة المكتوب لانه يجوز ارادة المفعول من ذكر المصدر
كما يقال هذا نسج اليمن اي منسوجه قوله وكذلك الحل ينقض هذا
ايضاح لمناقاة الرق كمال الحال بعطف هذه الجملة على الجملة السابقة المذكورة

بعد حتى قوله حتى لا يتزوج العبد الا امرأتين ايضاح لقوله الحل ينتقص
وهذا مذهبنا وعند مالك يحل العبد بنكاح الاربع وقد عرف في اهل
قوله وتطلق لامة اثنتين وتنقضي العدة ان اي القياس ان يكون
جلد طلاق الامة واجلها ونصفا بكون الرق منصفا لكن الطلاق لما لم يكن
متجزئا لم يمكن العمل بالنصف فكامل فعلنا بأن جعلن طلاقها اثنان وفيه خلاف
الشافعي حيث يعتبر التصنيف وعند مع بالزوج فان كان الزوج حرا فطلاق
زوجته ثلاث وان كان عبدا فاثنان لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء ولكنه يخرج بقوله عليه السلام طلاق الامة اثنتان وعدتها
حيضتان حيث جعل جنس طلاق الامة اثنتين ومارواه محتمل بان اراد به
ايقاع الطلاق بالرجال انما تنصف العدة اذا كانت عدتها بالاشهر بان كانت
الامة ممن لا تحيض فظاهر لان الشهر قابل للتجزي فتكون عدتها شهرا ونصفا
واذا كانت بالحيض تكون عدتها حيضتين لما روينا ولان الحيضة لا تتجزى
فكاملة فان قلت لا نسلم ان الحيضة لا تتجزى وأقل مدتها ثلثة ايام
وهي متجزئة قلت المراد من عدم التجزي ان لا يكون بعضها حيضا وبعضها
طهرا شرعا وما قلتم بعضه المتابع لان دور الدم في يوم وليلة ونصف يوم نفاس
يحيض شرعا وان كان يتجزى حسا قوله والقسم اي ينتصف القسم
وهو بفتح القاف بيانه ان الرجل اذا كانت له امرأتان احداهما حرة والاخرى
امة ينتصف قسمها في البيتوتة اعني بيت عند الامة نصف ما بيت عند
الحرة حتى اذا بات عند الحرة ليلتين بيت عند الامة ليلة قوله
والحد اي ينتصف الحد بالرق بيانه ان حد الزنا في الحر غير المحصن مائة
جلدة لقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي العبد نصفها
لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لا يقال النص في
الاماء لانا نقول هذا الحكم في الاماء ثبت في العبيد دلالة والجامع
الرق وتخصيص العلة شهر بعض الجملة على الزنا وحد الشرب في
الخمر ثمانون وفي العبد اربعون الحد في الخمر فعل علي رضي الله عنه وانما

في العبد فلما قلنا ان الرق منصف وجعل القذف مثل حد الشرب في الظهر والعبد
فان قلت لم قلتم في حد الشرب والقذف بالتنصيف في الحر والعبد مع ان الرق
المنصف قائم قلت انما لم ينتصف بنصف لان تنصيف القطع كالقصاص قوله
وانصفت قيمته نفسه الى آخره بيانه ان الرجل اذا قتل عبد انسان خطأ يجب
عليه قيمته ولا يبلغ دية الحر اذا كانت قيمته ثماني دية الحر او اكثر بل ينقص
عن عشرة الاف من الورق عشرة وكذا في الامة المقتولة خطأ حتى خمسة
آلاف الا عشرة وقال ابو يوسف والشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت كما
في الغصب ولنا ان الرق منصف فينتقص قيمة عن دية الحر انحطاطا لرتبته
لكن لا تبلغ العشرة لاثر ابن مسعود رضي الله عنه ولهذا لا ان الرقيق مالك لغير
المال كالنكاح والطلاق ومالك للمال لا يدل الا رقبة فاقتضى نقصان ما ملكته
للمال لعدم ما ملكته ورقبة المال تنقصان فيه كما اقتضى نقصان ما ملكته المرأة
لعدم ما ملكته اصلا اجد ضرب المالكية وهو النكاح والطلاق نقصان
دينها لكن كان ينبغي ان ينتقص من قيمة العبد زنتها لانتقاص ما ملكته كذلك
بيانه ان العبد مالك لاجد نوعي المالكية ومالك لنصف النوع الآخر لانه مالك
للمال يدا ونصرفا لا رقبة فينقص ان كان ما ملكته في الربع لان نصف النصف ربع
الا انا استحسنا تعيين العشرة بالاثر والجواب عن قياسهما فعلوم
الواجب في صورة البراع بدل النفس لان العبد داخل تحت قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله بدل على هذا قوله
في حق الكفارة افي تجب على قاتل العبد خطأ كفارة تحرير رقبة فكان اتجب الدية
الا انا ننقص من دية الحر للرق في خلاف المغصوب اذ هلاك فثمة تجب هناك
القيمة كيف كانت لان العبد فيه معنى الادمية ومعنى المالية فوجب النقص برد على
العبد باعتبار المالية لا باعتبار الادمية وبدل النفس على العكس وعلاف قليل
القيمة لانه هو المراد بالاجماع فان قلت لا نسلم ان في العبد معنى الادمية
بل هو مخلوق للابتذال الدليل على ادميته كونه مكلفا بالصلوة والصوم
وغيرهما قلت فان قلت لم قال المصنف انه اهل للتصرف وهو غير قادر دون

إذن المولى قلت لأن الأهلية على التصرف إنما تكون باللسان الناطق والعقل
المميز وهما في العبد حاصلان والحجا قبل الإذن إنما كان لئلا يتضرر المولى
بتعلق الدين برقبة العبد قوله وهل عندنا الخ المأذون يتصرف لنفسه
أي كون العبد أهلا لتصرف المال واستحقاقا ليس على المال لأن المأذون يتصرف
لنفسه وأن منع الحمرة جذف منه لأمر العبد وإنما قلنا هذا بقوله عندنا نفيا لقول
زفر والشافعي لأن المأذون عندهما كالوكيل حتى لا يثبت تصرفه في نوع لم
يتناوله الإذن بأن قال مثلا اتجر في البز لا يتصرف في غيره وعندنا يقع الإذن
عاما ويتصرف في أي نوع شاء لنا أنه متصرف بأهلية نفسه لنفسه بخلاف الوكيل
لأنه متصرف لغيره والدليل على أنه متصرف لنفسه لزوم العهدة عليه من خاص
كسبه لغة للبرية ولهذا يتصرف كسبه أولا إلى قضاء دينه ونفقته فتم ملكه
مولاه بعد قضاء جوابح المأذون فإن قلت لا نسلم أن المأذون يتصرف
لنفسه الا ترى أن الملك يثبت للمولى قلت إنه متصرف لنفسه بما قلنا وقولك
الملك يثبت للمولى أنى يعني به ملك اليد أو ملك الرقبة فلا نسلم الأول لأن اليد
للعبد وكذا الثاني لأن المولى إنما يكون مالكا له إذا أفضل من نحو ابح
كما قلنا فإن قلت لم قال المصنف الحكم الأصلي للتصرف هو اليد وهو لا يكفي
قلت لأن المقصود من ملك الرقبة هو الانتفاع وهذا مما لا يشكل على
عاقل والانتفاع إنما يكون باليد لا بملك الرقبة لأنه يجوز أن يحرم الانتفاع مع
وجود ملك الرقبة كالمبايع كالخمر والإباق وغيرهما لكن لا يعدم اليد والملك إنما
وجد ليوجد الانتفاع وإن عدم ملك الرقبة كما في الإجارة والإعارة فيكون
اليد حكما أصليا للتصرف وهو للعبد لا للمولى قوله والمولى خلفه
أي خلف المولى المأذون يعني يكون خليفة المأذون في ملك الرقبة لأنه مالم
يستغرق المأذون عن صرف كسبه إلى نفقته وقضاء دينه لا يملكه المولى قوله
وهو الصغير راجع إلى ما في الملك المشروع للتوصل إلى اليد يعني الذي يخلفه
المولى فيه هو ملك الرقبة الذي شرع ليكون وسيلة إلى اليد لأن المقصود هو
اليد لحصول الانتفاع باليد لا بملك الرقبة فيكون ملك الرقبة حكما زائدا واليد

حكما أصليا قوله ولهذا جعلنا العبد الخ يعني ولأجل أن اليد للمأذون
والملك للمولى جعلنا العبد المأذون كالوكيل في حكم الملك وفي حكم بقاء الإذن
في مسألة مرض المولى أما في حكم الملك فكإذا أجاني المأذون في نفسه وأنت به
في صحته جان مرض المولى عندنا فاجنا أو نبيذا لغير مرض المالك كالوكيل إذا جاني
في مرض موكله ويجوز بيع المأذون والوكيل بالعبد الفاجر مذهبا خلافا لزفر رحمه
الله عنده وعندهما لا يجوز بيعهما بالعبد الفاجر وقد عرف في الفروع أما النصرا
بالعبد الفاجر فلا يجوز بالاتفاق في ظاهر الرواية وقال في شرح الزيادات عن
حنيفة أنه يجوز لعموم الأمر أما في حكم بقاء الإذن فكإذا أمر مرض المولى بعد الإذن
بقي بعده مأذونا كالوكيل إذا مرض موكله بعد الوكيل وكذا يملك المولى
حجر عبده بعد إذنه كما يملك الموكل عزل وكيله قوله وإلى عامة مسائل
المأذون أي في أكثر مسائله يعني جعلنا العبد كالوكيل في أكثر مسائل المأذون
كإذا مات المولى وحق جوابح منطبقا أو أرتد ولحق بدار الحرب يحجر المأذون كما
يحجر الوكيل إذا وجد هذه الأشياء من الموكل والمطلق كسر التاء واللام وجده
شهر عند أبي يوسف أو أكثر من يوم وليلة على ما روي عنه وقول محمد يحتمل قال
في الاحتباس لو ذهب عقل الموكل ساعة أو جن ساعة فورا فان الوكيل على وكالته
كالنوم ولو ذهب عقله زمانا طويلا إنما فتحرج الوكيل من الوكالة وهذا
بمنزلة الموت ولو نقل عنه قال وقال ابن سماعة في نوادره قال يحتمل في قوله
الأول حتى يجن يوما وليلة ثم جن الوكيل من الوكالة ثم رجع وقال حتى يجن
شهرا ثم رجع فقال حتى يجن سنة وكذا الا يملك المأذون فصل ما على عزله بعد ما
أخرجه عن الأهلية عن ملكه كما لا يملك الوكيل بعد العزل وإن فصلا بخروج الغريم
عن العهدة لاتهما صارا بمنزلة أجنبي آخر قوله والرق لا يؤثر في عصمة
الدم الآخر يعني لا أثر للرق في عصمة الدم أصلا لا إعداما ولا استيفاء وإنما
أثره في تقصير العصمة كما قلنا فيما إذا قتل العبد خطأ والمراد من العصمة حرمة
التعرض وإنما ظهر أثره في عصمة الدم لا في العصمة على ما يوهمه عبارته وهي بالإيمان
ومقومة وهي بالدار أعني دار الاسلام وثبت بالأولى حرمة التعرض على النفس على

هذا الكتاب

وجه يعقل لانه فقط وما بالثانية جرمة التعرض على المال والنفس على وجه يعقب
الضمان والعبد بالايمان والدار كالحر لانه مؤمن من اهل دار الاسلام فلما
لزم بالرق في عصمة الدم ساوى العبد الحر فيقتل الحر به قصاصا فان قلت
القصاص يقتضي المساواة والاباحة بفعل مثله ولا مساواة بين الرقيق والحر
لان حال الرقيق انقص من حاله فكيف يقتل الحر بالعبد ولهذا يكره الشافعي قلت
نعم القصاص يقتضي المساواة لكن اصل تعبي المساواة في الزات اعني
الحال امر في عصمة الدم فلا نسلم الاول لتبوت القصاص بين الصغير والكبير والاعمى
والبصير مع ان المساواة في الذات منعدمة والا نسلم الثاني ايضا لثبوت القصاص
بين الذكر والانثى والعالم والجاهل والكيس والاحمق الى غير ذلك مع ان المساواة
في الحال منعدمة وان قال اعني المساواة في العصمة نقول مسلم لكن لا نسلم
انه لا مساواة في العصمة بين الرقيق والحر فكيف يقال هذا وعند الحنفية عصمة
النفس والمال جميعا بالايمان والعبد في الايمان مثل الحر فيجب ما يجب للاحرار من
البراءة عن الافات لا يعتبر انكار المخالف للبيان فان قلت قوله تعالى الحر بالحر
والعبد بالعبد يقتضي ان لا يقتل الحر بالعبد لما الجواب عنه قلت تخصيص
الحر بالحر لا يقتضي ان لا يقتل الحر بالعبد لانه تبارك وتعالى كما قال الحر بالحر قال
والانثى بالانثى ثم يقتل الذكر بالانثى بالاجماع مع ان المقابلة حاصلة وحال
الذكر كاملة فعلم ان هذا السؤال غير وارد اصلا فان قلت الآن تخصيص
الحق وظهر الصدق ولكن ما فايدة مقابلة الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى
والانثى قلت فايدة المقابلة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان
قبيلتين من العرب اقتتلتا وكانت احداهما تدعي الفضل لنفسها وتقول لا ارضى
الا بان يقتل الحر منهم بالعبد منا والذكر منهم بالانثى منا فنزلت رد عليهم
ونفيا لحيا لهم لفاسد حيث اذا قتل غير القاتل قوله والدار الواو فيه
بمعنى او لان العصمة على نوعين احداهما بالايمان والاخرى بالدار ويجوز
ان تقول الواو على حقيقتها بان نراد بالعصمة الكاملة وهي المؤمنة والمعصومة
جميعا والكاملة تحصل بالايمان والدار لا بايهما قوله ولذلك يقتل

هذا ايضاح لقوله لا يؤمن قوله واوجب الرق نقصانا في الجهاد هذا عطف
على قوله وانتقصت قيمته نفسه يعني اوجب الرق نقصانا في ذات الرقيق في حق الجهاد كما
يجب عليه الحج عليه لان ما تابع بدنه المؤمن وهو منه مستثنى على المؤمن في
حق الحج والجهاد لان فيه ضرر المالك بخلاف الصوم والصلاة فانها مستثنيان
على المولى بالاجماع لعدم الضرر فيهما الا اذا وقع النفير عاما فحينئذ يجب الجهاد فيه
العبد لان الجهاد صار فرض عين لعدم الكفاية بالبعض وفرض الاعيان مقدمة
على حق المولى قوله ولهذا لم يستوجب تمام الكامل اي لاجل ان
الرق اوجب نقصانا في الجهاد لم يستوجب تمام الكامل من الغنيمة بل يرضخ
له الامام بحسب ما يراه مصلحة قال صاحب الدرر الشيخ في شرحه هذا
اذا كان مجردا فاما اذا كان ماذونا يستحق السهم الكامل لانه قاتل
بواسطة الاذن قال صاحب الفصول الكبرى ان قول ابي حنيفة نص على هذا في
المبسوط وهو الحق الاتري الى ما ذكره الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي
وان كان فيهم نساء ومن الحربي وقفل الصبيان والعراة وقوم عبيد مقاتلون
مع العراة باذن مواليهم او فيهم اهل الذمة خرجوا والقتال باذن الامام وقاتلوا
مع المسلمين فان الامام يرضخ لهم شيئا ولا يبلغ برضخهم سهم الرجال ولا لمن معهم
سهم الفرسان ويحتمل ان السفين ظهر وايتهم ظهر يعني من الحربي والماذون والكافي
لم ار أظهر بالفرق فيما عندي هل الكتب قوله وانقطعت الولايات كلها الا
الا رث فيحجب الكبير والولاية فلم تكن وبينهما منافاة والولايات كلها الا
والقضاء والارث ومن توابع الصغار والصغائر قوله والمراد بالمأذون
ومن الماذون ليخرج من المحجور لان فيه خلافا فعند ابي حنيفة لا يخرج المأذون
وعند الحلواني يصح وقول ابي يوسف مضطرب ثم اعلم ان ما ذكره جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم انه لو كانت تنقطع بالرق فكيف يقال هذا
وامان العبد يصح اذا كان ماذونا والامان ولاية لان الولاية عبارة عن
الزام النصرف على الغير شاء او ابى وامانه بهذه المثابة لانه يثبت حكم امانه على
سائر الغانمين فقال في جوابه ان صح امان المأذون لانه بإذن مولاه ايضا

صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في حق غيره بإسقاط فلزمه حكم أمانه فضلا عن غيره على غيره ضمنا ومثل هذا لا يسمى من باب الولاية والاجارة كما ذهب إليه بلال ومضان نصح في حق نفسه فضلا عن حق غيره ضمنا والفاظ الامان للحربي لا خوف ولا وجل او مترس او لتخر عهد الله او ذمة الله او بأس الله فاسمع الكلام وكرره الى ان تتيقن الكبير قوله بالاذن أي باذن المولى قوله فلزمه اي لزم الامان الماذون بعني بعد في حقه ثم تعدى الى مولاه قوله وعلى هذا الاصل اي على الاصل المذكور وهو ان الرق لا يثبت في ما لكيته غير المال يصح اقراره بالحد والقصاص لان العبد فيما يرجع الى الدم والجبوة مبني على اصل الحرية الا ترى ان المولى لا يملك ابطال دمه وجبوته ويجوز ان يقال في قوله وعلى هذا الاصل اي على الاصل المذكور في الامان وهو ان يثبت الامان في حقه ثم يتعدى الى غيره يصح اقراره بهذه الاشياء المذكورة لانه يلزمه قصدا ويلزم مولاه ضمنا ثم اعلم انه اذا اقر العبد بسرقة عشرة دراهم فلا يخلو اما ان يكون ما دون او يجاوز المال فاهلك او لا فان كان ما دون ولا يرد المال ان كان قائما وان كان هالكا فلا يرد لان القطع والضمان لا يجتمعان عندنا وان كان مجاوزا فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما ان صدقه مولاه يقطع ويرد المال اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة رضي الله عنه يقطع ويرد المال الى المسروق منه وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ولا يضمن مثله بعد العتاق وقال محمد لا يقطع ولا يرد ويضمن مثله لهما قول محمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لان ما في يد مولاه ولا قطع في مال المولى بخلاف الماذون فان اقراره بالمال صحيح فيقطع تبعا لثبوت المال ولابي يوسف ان اقراره تضمن شيئين حقه وحق مولاه فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة ولابي حنيفة رضي الله عنه ان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع لما قلنا صار في حق مولاه تبعا او نقول اقراره في الجملة صحيح لانه مبني على اصل الحرية فيه فيقطع ثم يرد المال المسروق لانه لا قطع في مال المولى ثم اعلم ان ما ذكرناه

اذا كان العبد كبيرا فاذا كان صغيرا فلا قطع عليه باقراره اصلا لكنه اذا كان ما دون ولا يرد المال ان كان قائما وان كان هالكا فكذلك يضمن واذا كان مجاوزا فان صدقه المولى رد ان كان قائما والا ضمان لي هالك لانه في الحال والا بعد العتق كذا ذكره الامام الاسبيجابي وغيره قوله والشرقية المستهلكة اراد بالشرقية المسروق مجازا قوله وعلى هذا قلنا في جناية العبد الى آخره الجناية عبارة عن فعل من البين للانسان فعله اي على هذا الاصل السابق ذكره وهو ان الرق في ما لكيته المال وكمال الحال يتأتى ان العبد اذا اتى خطأ تصير رقبته جزاء لعدم امكان ايجاب المولى بوجوب الدية لانها اذا وجبت لا تخلو اما ان تجب عليه او على مولاه والخصم ظاهر لعدم الفائدة ولا يجوز الاول لانه عبد قادر على الاداء لعدم ما لكيته على المال اولان الدية ضمان ما ليس بمال والعبد ليس من اهل هذا الضمان اصلا لكونه في معنى الصلة لان المراد من الصلة ما يجب بمقابلته ما ليس بمال والعبد ليس بمحل يجب عليه الصلة لعدم كمال حاله الا ترى انه لا يجب عليه نفقة المحارم ولا تجوز الثاني لان الاصل في الجناية ان تكون موجبها على الجاني لا على غيره الا ترى الى قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى فلما تعذر ايجاب الدية على العبد جرا الجناية لانه قال عليه السلام جرح العجماء جبار في دار الاسلام هدر مفترض ويتعين رقبته للجزاء لكونه هو الجاني الا ترى انه اذا اختار المولى فداءه يفديه بجديد بازشه لان الواجب الاصلي هو الجاني اذا فلما تعذر ايجاب الدية على المولى بعد اختيار الفداء او ابطال الاشر عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما بطل لانه في معنى الجواب لو اعتى كان العبد الجاني على مولاه فاذا افلس الجاني عليه يعود الدين على المحل عندهما فكذا هنا وابو حنيفة رضي الله عنه لا يحكم بالافلاس الا بحكم القاضي ان مال الله عاد وربح تم اعلم ان المولى اذا اختار الدفع او الفداء لا يكون لاولياء القتيل الاستسعاء لكن اذا اختار الفداء فعلى الاشر والدية يجب عليه حالا لكونه واجبا باختياره لاشر ما كان يكون في معنى بدل الصلح فلا كذلك هنا تم اعلم ان في جناية العبد خطأ ثلاثة اوجه الاصل قال لبعض مشايخنا الدية لكن للمولى ان يخلص دفع العبد لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو اختيار صدر الاسلام البزدوي

وقال بعضهم الموجب الاصلي دفع العبد ولهذا يسقط بموت العبد وهو اختيار صاحب
الهداية فاقول لانسلم ان سقوط الوجوب بالموت يدل على ان الموجب الاصلي
هو الدفع وانما سقط الوجوب بموت العبد لانه تعين للجزاء بعد تعذر الموجب
الاصلي وهو الدية الثابتة بالكتاب لان النص لم يفصل بين ان يكون القاتل حرا
او عبدا بل اثبت الدية عامة في قتل المومن خطا ثم اعلم ان كون المولى مخيرا
بين الدفع والفدا مذهبنا وعند مالك والشافعي جناية تتعلق بذمته يباع
فيها الا ان يقضي المولى دينه كما في ساير الديون قلنا لا يمكن اثبات موجب
جنايته في خدمته او في ذمة مولاه لما قلنا فاوجبنا على المولى تسليم العبد صيانة
للدم الا اذا فدى ومذهبنا مؤيد بقول ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا
جنى العبد فمولاه بالخيار ان شا دفعه وان شا فداه **قوله** الا ان يشا
استثنا من قوله ان رقبته تصير جزا **وقوله** فيصير بالنصب بالعطف على قوله
ان يشا يعني لا تصير رقبة العبد جزا اذا اختار المولى الفدا فيصير الامر او الضمان
عائدا الى الاصل وهو الارش والدية **قوله** حتى لا يبطل برفع اللام لان
حتى للحال اي لا يبطل الارش بافلاس المولى **قوله** واما المرض فقد مر
بيان حقيقة المرض في اول الفصل فلا نعيده **قوله** لا ينافي اهلية الحكم
ولا اهلية العبارة لقيام الذمة والعقل المميز واللسان الناطق والحكم لا يتفاوت
بين ان يكون من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد **قوله** لكنه لما كان سبب
الموت الضمير راجع الى المرض وانما قال انه سبب الموت لان السبب ما يكون مفضيا
الى الشي والمرض بترادف الامه وتعاقب اوجاعه قد يفضي الى الموت فيكون سببا
له **قوله** فيثبت به اي يثبت بسبب المرض منع المريض عن التصرف اذا اتصل
المرض بالموت بطريق الاستناد الى اول المرض ومعنى الاستناد مر في فصل العلة
قوله بقدر ما يقع به صيانة الحق هذا يتعلق بقوله فيثبت به الحجر يعني
يثبت بالمرض الحجر بقدر ما يقع صيانة حق الوارث والغريم وهو الثلثان في حق
الورثة وقدر الدين في حق الغريم فيقبل كل تصرف واقع منه اي من المريض
اذا كان قابلا للفسخ كالهبة وبيع المحاباة يصح لصدوره من ~~الاصل~~ عن الاهل

مضافا

مضافا الى المحل ثم اذا احتيج الى النقض ينقض كما اذا وقع في حق الوارث او في حق الغريم
وكل ما لا يقبل الفسخ كالاعتاق يجعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر اعني كما يسعى المد
بر في ثلثي قيمته للورثة او في كل الدين للغريم اذا لم يكن للميت مال سواه يسعى
المعتق في المرض كذلك **قوله** كالاعتاق نظير لما لا يحتمل الفسخ **وقوله**
كالمعلق للتشبيه من حيث السعاية كما قلنا وانما قيدنا بقولنا من حيث السعاية لئلا
يقع في وهم المبتدي ان التشبيه من حيث عدم العتق في الحال فليس الامر كذلك
لان العتق في الحال ثابت وانما السعاية لصيانة الحقوق عن الضياع الا ترى الى ما
ذكر صدر الاسلام في الاصل تصرفات المريض تقع على الصحة ثم يبطل بالموت
ما يقبل الابطال ونفس الاعتاق لا يقبل الابطال فيبطل بايجاب السعاية عليه **قوله**
بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ يعني ان اعتاق المريض بخلاف اعتاق الراهن حيث
ينفذ اعتاق الراهن صورة ومعنى واعتاق المريض لم ينفذ معنى لانا اوجبنا السعاية
عليه فجعلناه كالمدبر ولم نوجب السعاية على معتق الراهن بل قلنا يطالب الراهن
بقيمته وتوضع مكانه اذا كان الدين مؤجلا والا فيطالب باداء الدين حالا الا اذا
كان الراهن معسرا فحينئذ يستسعي العبد في قيمته ويرجع بما سعى على مولاه وانما
وجب السعاية لانه صاحب شرط التلف لان المحال مشروط فاضيف الحكم اليه
لتعذر الاضافة الى صاحب السبب وانما يرجع العبد بما سعى لان السعاية كسبه
وكسبه ملكه لانه حصل بعد حصول الحرية بخلاف معتق المريض فانه لا يرجع بما
سعى فانه ليس بنافذ جزما لتعلق حق الوارث بعينه وهذا لم يتعلق حق المرتهن بعينه
بل حقه في ملك اليد لاستيفاء الدين ومسئلة رجوع معتق الراهن اذا سعى على مولاه
مذكورة في الاصل وفي الكافي للحاكم الشهيد **قوله** وكان القياس ان لا يملك
المريض الصلة بان يؤثر ببعض ماله لانسان واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة
وصدقة الفطر وهذا لان المرض زمان الحجر لتعلق حق الوارث وحق الغريم بماله
والوصية بذلك اي باداء الحقوق المالية لله تعالى **قوله** الا ان الشرع
استثنا من قوله وكان القياس ان لا يملك جواز ذلك اي جوز الشرع الصلة
واداء الحقوق المالية والوصية بها من الثلث نظرا له اي للمريض قال عليه السلام

إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم فضعوها حيث أحبتم أو أحب شيئكم وقد منع رسول الله عليه السلام سعيد بن مالك أن يوصي بأكثر من الثلث وهو مشهور فإن قلت قوله عليه السلام أو أحب شيئكم يدل على جواز الإيصاء للوارث والقائل لم يجوز قلت إنما لم يجز لهذا الحديث المخصص وهو قوله عليه السلام إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث وقوله عليه السلام لا وصية للقاتل وإنما قلنا نظرا له لأن الآدمي لغاية غفلاته وكثرة جهلاته يوقع نفسه في الخطيئات والسيئات فترى بعد أن يدرك ذلك في مرضه خوفا من سخط الله وعقابه وشدته يظنه وأنى عذابه بحسنة ماحية للذنوب قال يقال إن الحسنات يذهبن السيئات فيكون تجويز الشرع إقامة الخيرات بالثلث نظرا للمريض لا محالة قوله ولما قلنا إن الشرع لم يتعرض الإيصاء إلى آخره هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لا نسلم أن الشرع جوز تصرف المريض في ثلث ماله وكيف يقال هذا ولا يجوز إيصاؤه للورثة أصلا لا في الثلث ولا في غيره فأجاب عنه وقال ولما قلنا إن الشرع الإيصاء بهذا القدر لم يتعرض الإيصاء المذكور في قوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بيان قوله يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين بطل الإيصاء للورثة أصلا وانسخ الأخرى إلى قوله تعالى آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا معناه أن الله تعالى علم وقسمة المواريث وأنتم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا حتى تعطوه حصته بدليل ما روي عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال كان الميراث للولد وكانت الوصية للوالدين والأقربين فنسخ الله تعالى من ذلك ما أحب فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين وجعل للوالدين لكل واحد منهما السدس وللمرأة الثمن أو الربع وللزوج النصف أو الربع فثبت أن انتساخ الإيصاء للوارث بآية المواريث على ما احتاج إليه الاستدلال وصاحب المنتقى وغيره لا يرضى بذلك وإن كنا بينا الشرح على مطابقة المشروح لما ذكرنا من السؤال والجواب في باب الشرح وينظر هناك أنا قوله تعالى لا تدرون أيهم أقرب فتمثيل في تفسيره أي لا تدرون من أنفع لكم

من آبائكم الذين يموتون أمر أوصى منهم أو من لم يوص يعني أن من أوصى بعض ماله فحرصكم لثواب الآخرة بما قضاء وصيته لهو أوفر لكم نفعا ممن ترك الوصية فوفر عليكم عرض الدنيا لأن عرض الدنيا فان وثواب الآخرة باق قوله وأبطل إيصاءه ظهر أي زال الشرع لحكم إيصاء المورث للوارث قوله بطل ذلك أي الإيصاء للوارث قوله حتى لو صح بيعه من الوارث هذا نتيجة لبطلان الوصية للوارث صورة لأنه وإن كان مقاصة لكن فيه إيثار العين للوارث فصار في صورة الوصية من حيث الإيثار وإنما قلت بقوله عند أبي حنيفة رضي الله عنه لأن عندهما يجوز بيعه للوارث بالقيمة قوله وبطل إقراره له أي قرار المريض للوارث هذا نتيجة لبطلان الوصية للوارث معنى لأن إقراره إن لم يكن في صورة الوصية لكن في معنى الوصية لأنه يسلم للوارث العين بلا ثمن قوله وإن حصل وإن للوصل يعني بطل إقراره وإن حصل ذلك الإقرار باستيفاء دين لزمه في الصحة فكيف إقراره بدين لزمه في المرض قوله ونقومت الجودة في حقهم أي في حق الورثة هذا نتيجة لبطلان الإيصاء للوارث شبهه بما إذا أتى المريض القصعة الجيدة بالقصعة الرديئة للوارث لا يجوز وكذا في الذهب الجيد بالذهب الرديء لأن فيه شبهة الوصية والوصية للوارث حرام وشبهة الحرام حرام فلا يجوز لخصمه أن المريض لما علم أن الجودة لا عبرة لها عند اتحاد الجنس في الربويات لقوله عليه السلام لا ربا ولا سواء بسواء هذا بيع إيثارا للورثة ونفعا لهم فكون فيه شبهة الوصية ثم اعلم أن المصنف لو رتب بنظير لقوله وحقيقة ومزاوجة منها جعله الوصية بأن يوصي لزيد وورثته بكل المال لأن أمر حقيقة الوصية أظهر وأشهر فلا يحتاج إلى ذكر النظير قوله كما تقوم في حق الصغار أي لقوم الجودة كما يجب أن الولي لو باع شيئا جيدا للصغار بعشيه من نفسه بردين لا يجوز لا يجب القيمة قوله والنفاس فإنهما لا يفيد ما ان أهلية الوجوب الخطاب وهذا لأن توجه الخطاب بالأهلية الكاملة وهي بالعقل والبلوغ وهما حاصلان في الحيض والنفساء وتوجه الخطاب عليهما وجب لأداء الإلا أن أداء

الصلوة والصوم لما كان من شرطهما الطهارة عن الحيض والنفاس لم تقل بوجوب
الاداء لان المقصود من وجوب الاداء هو الاداء ولا امكان للاداء لمعنى المشروط
وهو الصلاة والصوم بوجود الشرط وهو الطهارة فلما كان قضاء الصلوات معتبرا
للروح وهو منتف شرعا قلنا يسقطها اصلا كالقضاء في الصوم حيث قلنا فيه
باصل الوجوب دون وجوب الاداء لعدم الدعائف وهذا ظاهر فان قلت
لا نسلم ان الطهارة شرط لجواز الاداء في الصوم وهو قد يتأدى مع الجنابة قلت
هذا السؤال غير وارد علينا لانا لو سلمنا ان مطلق الطهارة شرط بل قلنا ان الطهارة
عن الحيض والنفاس شرط فان قلت ما الفرق بين الطهارتين حيث اسقطتم
الطهارة عن الحيض والنفاس وما اسقطتم الطهارة عن الجنابة قلت انما
سقط الطهارة عنهما فلهوله عليه السلام الحائض تدع الصوم والصلوة ايام اقرائها
واما عدم سقوط الطهارة عن الجنابة فلارشاد كتاب الله تعالى لانه يجوز المباشرة الى
طلوع الصبح الصادق فلان جنابة من ان يصبح جنبا فلو كانت الجنابة مانعة للصوم
لم يجز المباشرة الى الخيط الابيض كما قوله عنهما اي عن الحيض والنفاس
قوله بهما اي بالحيض والنفاس قوله فلم يسقط اصلا اي اصل
الصوم لانا قلنا بالوجوب دون وجوب الاداء قوله واما الموت فهذا آخر
العوارض السماوية وقدم بيان جميعها اعلم ان الموت مخرج خالص يسقط به ما يتبع
مؤمن من باب التكليف كالصلوة والزكوة والصوم والحج وانما يتبع خالص
اجتمعا واعلم ان الرق لانه عجز اصلا لكن لنقص خالص لكونه على شرف ان قلنا ان يسقط
التكليف لان المقصود من التكليف هو الاداء اعني اختيارا ولا اداء الا بالجزء الخالص الباقي
للعبد فلم اصلا فيسقط قوله وهو الاداء اعني الصوم راجع الى عرضه اي
العرض من التكليف لاداء الاداء قوله ولهذا قلنا يتضح بقوله يسقط قوله
وانما سقط عليه المأثم وهذا يقتضي بعد مراد به حال وجوبه قوله وما
شرع عليه لحاجة غيره اعلم ان ما شرع عليه لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون بطريق
الصلة اولا وان لم يكن بطريق الصلة فلا يخلو اما ان كان متعلقا بالعين او بالذمة
فالاول يسقط بالموت الا ان يوصي كما سيجيء والثاني وهو كالعواري والودايع

والمغصوب

بيع للسول
ه ال على الله
الحمد لله

والمغصوب لا يسقط بالموت لان بقي متعلقا بالعين لان من عليه غير مقصود في
حقوق العباد ولما المقصود وصول صاحب الحق الى حقه ولهذا لو ظفر جلس
جعد يجوز له ان ياخذ خلاف حقوق الله تعالى لان العبد فيه مقصود لتحقق الابتلاء
الاخروي لان المقصود اذا ظهر جلس مال الركوة ليس له ان ياخذه والثابت يسقط
بالموت الا ترى ان الميت مال او الكفيل وانما يسقط بالموت في حق حكم الدنيا
لان الدين وصف ثابت في الذمة يظهر اثره في الدنيا حتى نفس الميت لحراب ذمته
فبطل الدين اصلا لان ثبوت الوصف بلا محل محال انما بقي الاثم فلحراب ذمته في
حق احكام الاخرة الاترى ان ثبات وبقاء يحسب عليه في الدنيا حتى اذا ظفر بخلاف ما اذا ترك
ما لا لانه في الحرم جوهره يعلق عما له الدين فبقي كما كان وبخلاف ما اذا كان انسانا
عنه كفيلا لان جوهره لا انما كفل عنه بحال صحة ذمته فالمطالبة على الميت فبقي
الدين بصحة ذمته الكفيل وعند سقوط المطالبة بقاء في حق الميت لان حق
الكفيل انما في ذمة الكفيل وان كانت صحيحة لو تحرز كما لم عنه
لان الكفالة بالمطالبة والمطالبة على الاصيل فكان الاصل المطالبة على الكفيل فاستقم
الكفالة صحيحة اصلا هذا من هب ابي حنيفة رضي الله عنه وعند صاحبيه تصح
الكفالة عن الميت المفلس لان الدين لو سقط ولهذا يؤاخذ به في الاخرة ولو
تبرع به انسان نفع والجواب لا نسلم ان المؤاخذة في الاخرة تدل على عدم
السقوط في حق احكام الدنيا الاترى ان الصوم والصلوة يسقطان حق احكام
الدنيا لعدم امكان الاداء وتطالب بهما في الاخرة ولا نسلم ان التبرع يدل
على عدم السقوط الاترى ان التبرع يوجد ولا دين هناك اصلا كما لو تبرع انسان
لانسان حتى من غير ان يكون قضاء حق فعلم ان التبرع لا يعمل له بالدين اصلا
قوله لانه يعلم فيه غير مقصود اي لان يعلق في حق المتعلق
بالعين غير مقصود قوله وان كان دينا لم يسقط يحترز الدين ان
وان كان ذلك الحق دينا لم يسقط يحترز بطلان الذمة قوله حتى تصح
اليه مال يعني حتى من الميت مال والضمير في اليه راجع الى المدين
وتذكير الضمير على تاويل الذكر قوله وهو ذمة الكفيل الضمير

راجع الى ما ابى الذي يؤكد به الترم ذمة الكفيل قوله ولهذا قال ابو
حنيفة رضي الله عنه هذا ايضاح لقوله وان كان دينا لم يبق قوله كان الدين
ساقط اي بالموت يعني في احكام الدنيا قوله بخلاف العبد المحجور هذا جواب
سؤال وهو ان يقال ان ضعف الدين في الميت والمحجور سواء او لا فالاستهلاك متحقق فلم
لا تحجر الكفالة عن الميت المفلس وتحجر عن المحجور اذا اقر بالدين فاجاب عنه
بخلاف العبد المحجور يعني انا لكفالة عنه صحيحة لكون ذمته كاملة في حق الاقرار
لكونه عاقلا بالغا قوله وانما ضمنا له المالية هذا جواب سؤال مقدر
ايضا وهو ان يقال لا نسلم ان ذمة المحجور كاملة الا ترى انه اذا جنى جناية خطأ
يؤمر المولى بالدفع او الفداء فلو كانت ذمته كاملة لم يدفع في الجناية كالحر
فاجاب عنه وقال وانما ضمنا له المالية لبقاء حق المولى بيانه ان العبد فيه
معنى الادمية ومعنى المالية واعتبار اقراره بالادمية واعتبار الدفع بالمالية
وكل منا في كامل ذمته في حق الاقرار وهو حاصل وذمته في الجناية على الاصالة
بمعنى آخر ولك ان تقول ان ذمة المحجور المقر في حق المحجور كاملة لكونه مكلفا
ولهذا يؤاخذ باقراره بعد العتق وانما لم تعتبر اقراره في حق المالك في حق المولى
لان ما يشغل حق المولى والصغير في حقه راجع الى الاقرار او الى المحجور على ما ذكر
بيانه والضمير في اليه راجع الى ذمة على تاويل المذكور ويجوز ان يرجع الى العبد
قال بعض الشارحين قوله واما ضمنا جواب اشكال فانه لما ذكر ان ذمة
العبد كاملة في حقه ورد على هذا القول بعده عند اسمع اقر الذي هو فيه وهو
دليل ضعفها فاقول فيه ضعف لان كلام المصنف وقع في العبد المحجور لا في
العبد المطلق حتى يرد مسئلة المأذون شبهة قوله وان كان شرع عليه
بطريق الصلة اي على الميت وهذا كفعله الحجامة وفي بعض الشروح قال كان كره
وصدقه الفطر وقيد بنظره لانه لا فايدة فيما ذكره هذا الشارح سوى الكرار
لانه بين المصنف رحمه الله بطلان الزكوة وساير وجوب القرب بالموت قبل هذا
الخطوط فان قلت لا نسلم انه ليس فيه فايدة سوى الكرار بل فيه فايدة ترتب
حكم الايصاء والمصنف لم يذكر حكم الايصاء عند قوله تبطل عنه الزكوة قلت نعم

لم يذكر عند قوله يبطل عنه الزكوة لكنه ذكر حكمه الايصاء في بيان احكام المرض
عند قوله الا ان الشرع خوز ذلك من الثلث وقد بيناه فيكون فيه تكرار التحال على الغاية
قوله الا ان يوصي استثناء من قوله يبطل اي يبطل ما شرع على الميت بطريق
الصلة بالموكل اذا اوصى فحينئذ يعتبر من الثلث فان قلت كيف يصح الايصاء
بفعة المحارم وان الوصية لوارث لا تجوز الا باجازة الورثة قلت المراد هنا الايصاء لمحرم غير
وارث كالحال للفقير مثلا وللاجنبي قوله واما الذي شرع له فبناء على حالة
اي الذي شرع للميت فهو بناء على حاجته بيانه ان الانسان محتاج وما
شرع له بعد موته فهو بناء على حاجته كالجهاز وغيره والموت لا يبطل الحاجة بل يقررها
فعللنا بقاءها بما بنا في حاجة الميت فلما كان كذلك كان قدر ما كان حاجة الميت
اليه امس وهو تجهيزه وتكفينه ودينه وصيته الاولى اثنا تقديم الكفن
فلانه لباس الميت فيحتاج اليه بحال جيوبه فكما لا يترع عنه احتاج الاحياء الى لبوس وغيرهم
لباس الجوع فكان الا يترعون لباس الميت والجامع هو الحاجة اما تقديم الدين
والوصية على الارث فلتقرير عينة الميراث بعد ما قال تعالى من بعد وصية يوصى
بها او دين واما تقديم الدين على الوصية فلاجماع لشدة احتياج الميت الى قضاء
الدين لانه يؤاخذ بالدين في الآخرة اذا لم يقض ولا يؤاخذ بالوصية اذا لم
تنفذ قوله اعلم ان تعريم وصاه من الثلث على الارث فيما اذا كانت الوصية
بقدر الموروث واما اذا كانت شايعة فهي الوصية بالثلث او الربع لا تنفذ الا بوصية على
الميراث بل يكون الموصى له شريك الورثة ثم اعلم ان تجهيز الميت انما يعتبر على
الدين اذا كان الدين غير متعلق بعين التركة اما اذا كان متعلقا بعين التركة
حتى يجبر بعد الدين على التجهيز كما في حبي عليه يكون اخق بالجلد الجاني والمرتهن يكون
اخق بالمرهون فان فضل شيء من ذلك نخص به والا كفن من المال كذا في العراض
الشيخ الامام ركن الاسلام ابي الفضل الكرماني رحمة الله قوله ولذلك
قلبه كيفما ان يصلح لهوله الذي شرع له فبناء على حاجته وقد بان رج بيانه فيما ذكرنا
الحي بكسر الجيم وفتح الحاء وكسر الهاء اصله حيي على فعل اجتمع الياء والواو وسبق
احدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء فصار حي على فعل
قوله يعني ان شياع الورثة بمال الميت بطريق اجلاله عن الميت نظرت الميت من حيث ان

انتفاعهم كانتفاعه لانهم يقولون اسمه وعين كونه بخبر وبغا الاسم بالذكر الخبر حيوة
حقيقة وسعادة سرمدية ولانهم اولى الناس به في حيوته وممانه فصرف المال
بعد الوصية وغيرها اليهم يكون نظرا للميت لانحالة الا ترى الى ما نطوجه الذي بث
الان تدع وزنك اغنيا خير من ان تدعهم عالة قوله ولهذا بقيت الكتابة
هذا ايضاح لقوله والموت لا يبطل الحاجة يعني ان الموت لما لم يكن مبطلا للحاجة
بقيت الكتابة بعد موت المولى والمكاتب انما تبعد موت المولى فلانه يحتاج الى بقاء
الكتابة ليتمكن به من اداء كل الرقبة واما بعد موت المكاتب فلانه يحتاج ايضا
الى بقاء الكتابة ليتمكن به في آخر حيوته شرف الحرية التي يظهر اثرها في الاولاد
المولودين او المستسرين حالة الكتابة حيث يتعرفون في موت المكاتب خلاف
الثابت في حالة الكتابة عند معاوضة بين المولى والمكاتب فلا يبطل موت المولى
كل الابطال عوب المكاتب والجامع الحاجة قوله عن وفاء يريد به ان يموت
المكاتب ويترك مالا وانما لبدل الكتابة قوله وقال هذا ايضا اعتراض
عطفا على قوله بقيت يعني ان العدة تعتل زوجها لان الملك شرع لدفع
حاجة المالك والمالك هنا هو الزوج يحتاج الى الغسل بخلاف صورة العكس
حيث لا يغسل الزوج ايضا هنا لان المملوكة ليست شرعت لدفع حاجة المملوك
فانقطعت المملوكة بخروج المولى والمكاتبة لترتفع الى انقضاء العدة قوله
ولهذا تعلق حق المقتول بالاجزاء اي لما قلنا من ان الاصل وهو احتياج الميت الى المال
تعلق حق المقتول بالدية المتقابلة من القصاص حتى يقضي ديونه وينفذ
وصاياه من الدية وهذا اذا قتل الاب ابنه عمدا او على احد الاولياء بخلاف
القصاص لان حرمة الابوة والبنوة تعجز الجاني عن الدية قوله مالا ثبت
بترع الخافض اي الى مال لان الانتقال لازم قوله ثبت للورثة ابتداء
اي ثبت للقصاص للورثة ابتداء اي ليس ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة
كما في ارث المال وانما قلنا يثبت لهم ابتداء لان القصاص للشفاء لصدور
وذكر الثار ولا حظ للميت في ذلك وتحصل لهم الشفاء بالقصاص لانهم كانوا
يتضررون بحياة مورثهم وقد انقطع القاتل فلقي الورثة الضعف فتشفوا

بالقصاص

بالقصاص فلهذا يثبت عفو الورثة قبل موت الجريح قوله بسبب يتعدد للورث
واراد بالسبب سبب القصاص وهو القتل العمد والباقي بسبب يتعلق بقوله يثبت
ولهذا صح عفو الجريح قبل موته قوله لانه يتجب دليل قوله يتعلق حق المقتول
بالدية يعني انما يتعلق حق المقتول بالدية لان القصاص يجب عند انفصال الجيوة
وعند انفصالها لا يجب للمقتول لانه لا يحتاج اليه وهو المال لان القصاص وجوزان
يقال هذا دليل قوله يثبت للورثة يعني انما يثبت للورثة القصاص بذلك السبب لان
القصاص يجب عند انقضاء الجيوة قوله لانه اي لان القصاص وعند ذلك
اي عند انقضاء الجيوة له اي للمقتول ما يضطر اليه اي يضطر الميت اليه اي يحتاج
اليه وهو المال والضمير اليه راجع الى ما وتضطر بضم التاء لان الاضطرار منعدد
قوله فان رق الحانث لاصل اي لان رق الدية القصاص وهذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لم قلتم ان القصاص يثبت للورثة ابتداء وخلفه وهو الدية يثبت
للميت فلو كان الامر كما قلتم لما ثبت الخلف للمقتول لان الخلف لا يفارق الاصل فاجاب
عنه وقال فارق الخلف الاصل لاختلاف جاهما لان الميت يحتاج الى المال لقضاء الديون
وتنفيذ الوصايا ولا يحتاج الى القصاص لانه لا يختص له الشفاء وهذا كالتيمم والوضوء
حيث يشترط النية للاول دون الثاني لاختلاف جاهما لان المأمور بطهوره والذا
لا قوله وانما احكام الآخرة فلهذا اي لكون احكام الآخرة كالاجزاء
حتى ثاب ويعاقب بحسب عمله في جنته والنار له في حق احكام الآخرة كالنهر للماء والنهر
للطفل لا حق احكام الدنيا من حيث ان الميت يوضع في القبر الى زمان ثم يخرج يوم
البعث كالجنين والطفل خرجان من الرحم والمهد بعد زمان فكما يثبت الجنين والطفل
احكام الدنيا يثبت للميت احكام الآخرة اما امر الطفل فظاهر واما الجنين فيثبت له
الارث والوصية وهما من احكام الدنيا قوله وضع فيه اي في القبر
وقابل وضع وضعه اي والضمير الثاني راجع الى القبر

فصل في العوارض المكتسبة

قال بعضهم المفصل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به وفيه نظر لان من لم يعرف التوراة
يسمى جاهلا بها وان لم يعتقد على خلاف ما هو به وكل من لم يعرف الاصول يسمى

جاهلا بها وإن لم يعتقد على خلاف ما هو به إلى غير ذلك والصحيح انه مبني بضاد العلم عند اجتماعه عادة وإنما قيدنا بقولنا عادة لان الله لا يوصف بالجهل بعد علمه باجتماع العلم منه عادة وإن كان يجوز العقل قوله وهذه انواع الاربعة وهذا التقسيم نظر عندي لان القسم الثالث كالبطلان شبهة بضد الاخر الا ترى ان ذلك المخبر لو بوغت بالكتاب وذلك الرائي لم يجد فعلم ان جهلهما اغبر عذرا الى حق الكتاب والجد والقسم الرابع كالبطلان شبهة الا ترى ان من اسلم في دار الحرب ولم تبلغه الدعوة لا يلزمه قضاء الصلاة فعلم ان جهله يضاهي شبهة فعلى هذا كان ينبغي ان يذكر هذين القسمين قسما واحدا فهو قوله لانه مكابرة وجحود والمكابرة عبارة عن تعاطي النفس عن الانقياد الى الحق والجحود هو الانكار مع العلم الاترى انك تقول وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما قوله بعد وضوح الدليل الى بعد ظهور الدليل على الصانع بيانه ان الدلايل القاطعة والبراهين الساطعة عقلا ونقلا شاهدة بان صانع العالم تبارك وتعالى موجود واحد لا شريك له قديم بما قال عز ذكره من لصفات اللايقة بذاته والكافر بعد قيام الدلايل قل كافر قل يعتبر جهله اصلا وادلايل الوجود والوحدانية مما يطول ذكره فلذكرها حوفا من الملالة وقد عرفت في كتب الكلام قوله وجهل هو دونه انما قال انه جهل دون الجهل الاول وان كان كل واحد البطلان عذرا الا الاخر لان صاحب هذا الجهل مناول دون الاول فانه غير مناول قوله وهو جهل صاحب الهوى اراد به صاحب البدعة وهذا كما يقول القرامطة وأوايل الفلاسفة والجهمية ان الله تعالى لا يوصف بكونه شيئا وموجودا وحيا وعالما وقادرا حوفا عن لزوم التشبيه وكما يقول بعض المعتزلة انه حي لا يحيوة قادر لا بقدرة وهذه الصفات ليس اضدادها لا بطريق التحقيق وكما يقول المشبهة والكرامية انه على العرش وكما يقول بعضهم انه من جهة الفوق وهذا كله باطل لا يصلح عذرا الا الاخر وان كانوا يتمسكون بظواهر الايات والاخبار او برايات لهم فانه الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه لانه لا مشابهة بين صفتنا وصفة الصانع تعالى وتقدس لان الاول حادثة والثانية قديمة وكون الحي حيا لا يحيوة كقول المتكلم متكلما لا بكلام وهو قول رد

ولا يكون

ولو كان متحيزا على العرش بعد ان لم يكن متحيزا لان العرش لم يكن موجودا في الازل بالاتفاق يلزم ان يكون الباري متغيرا كان والتغير من امارات الحدث ومن تكلم بمثل هذا فهو صاحب هذيانات ومنشأ ترهات كافر بالله تعالى مذبح للاسلام وليس به وكما يجوز ان يكون الشايع من جهة الفوق لانه يقتضي ان يكون داخلا تحت تخصيص مخصص والدخول تحت التخصيص من امارات الحدث بناءه ان من جاز عليه جهة الفوق جاز عليه جهة اليمين والشمال والاحتاض الفوق لكون الاختصاص مخصص وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والباقي يعرف في علم الكلام ان شاء الله تعالى قوله وفي احكام الاخرة وهي كرؤية الباري وخلق الجنة والنار فيه وشفاعة اهل الكباير وكل ذلك ينكره المعتزلة وكيف لا يجتهد وإجماعها وينكره الله هرة الله عنهم وعند بعض الفلاسفة الخبر للارواح لا للاجساد وكل ذلك باطل لا يصلح عذرا اما الرؤية فانها ثابتة لان الله تعالى موجود والموجود يجوز ان يرى ويجوز رؤية الله تعالى لعدم ذلك من الدلايل العقلية والنقلية واما عذاب القبر فلقوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه واما الشفاعة فلقوله تعالى لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا او لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي واما بعث الاجساد فاثبت لقوله تعالى وانا لله وانا اليه راجعون في القبور ولقوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترايب والاية فاذ فيها معنى للاخبار بعد ذلك قوله وجهل الباغي راد الباغي الخوارج فانهم يستحلون قتل العادل اذ عندهم هو كل من اذنب صغيرا كان او كبيرا كافر بالله تعالى خلافا لنا الا ان يتوب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وانا ولهم فاسد لان الايمان هو التصديق لكن الاقرار شرط اجراء الاحكام ومن عصى عن مستحل فقد بينا قبل هذا لا يخل قلبه ايمانه في قلبه لان موضعه فيه كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وكما قال تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان تحقيقه ان الله تبارك وتعالى اطلق اسم الايمان على العصاة وقال ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص وهذا

لان القصاص لا يكون الا بالعمد والقتل العمد معصية كبيرة والعاصي غير المستحل ليس بمتعمد خلود الله تعالى لقيام نص يقيم الا امة فاسق حل وجه عن الطاعة فلا يحبط اصرار دون بالاباحة قوله لكنه لما كان من المسلمين او ممن يتحمل الاسلام والاول كالباغي فابة مسلم الا ترى الى قول علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا والثاني كصاحب الهوى الذي غلا وكفر لكنه منتحل للاسلام اي مدع له يعني انه مسلم في زعم نفسه وليس بمسلم في الحقيقة والضمير في لكنه راجع الى المذكور وهو صاحب الهوى او الباغي قوله ولا منعة له يضمن قيد به لانه اذا كان له منعة اي اهل بضرة يدتون عنه لا يتضمن لعدم دخوله تحت ولاية الامام لان الاحكام لا بد لها من الزام او الالتزام والالزام غير ثابت لعدم ولاية الامام وكذا الالتزام لانه يعتقد الاباحة بتاويله الفاسد الا انه يأثم قوله وكذلك سائر الاحكام لزامه اي لزام الباغي وهي كالصلوة والزكاة والصوم وغيرذلك قوله مردود خبر قوله جعل من خالف قوله ليس بعذر اضلا اي جعل من خالف في اجتهادهم كتاب الله او الحديث المشهور ليس بعذر اضلا حتى لو قضى القاضي بخلاف نص امهات الاولاد لا يبطل قضاؤه وكذا اذا قضى بحل متروك التسمية عامدا وكذا اذا قضى بالقصاص بالقسامة وكذا اذا قضى بشاهد ويمين اما الاول فابة مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الا احدثها وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينادي على منبر رسول الله عليه السلام الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا يرق عليها بعد مولاها واما الثاني فابة مخالف لكتاب الله تعالى وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وخبر الواحد اذا عارض كتاب الله تعالى لكون مردودا او النسيان عذر وضرورة فلا يقاس العمد عليه واما الثالث فابة مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وصورة القسامة ان يوجد قتيل في محلة لا يدري قاتله فالحكم فيه ان ولي القتيل يستحلف خمسين رجلا من اهل المحلة بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فان حلفوا قضي بالدية على اهل

المحلة

المحلة وان لم تكمل عدد الخمسين كررت الايمان عليهم الى ان يتم الخمسون فان ابوا اليمين قضي بالدية عند الكل اما دعوى الخطاء وقضي بالحبس حتى يحلفوا او يقروا بالقتل اما دعوى العمد والصلح بما الدية والحلف على ثبت سهل وحديث زياد بن ابي زهير وما روي عنه عليه السلام انه قال لليهود بايمانها فانا لا نحول على الامراء امر القصاص وعند الشافعي رحمه الله اليمين على المدعي خمسين ثم يقضي بها عليهم في دعوى العمد في احد قوليه وفي قول يقضي بالدية كما في دعوى الخطاء وتثبت القصاص بحمل المدعي مردود ما روينا والعقل يؤيد ما قلنا وهو ان الاموال المبتذلة المهانة لا تستحق بيمين المدعي خاصة قول واخر ان لا تستحق النفس المحترمة المكرمة بيمينه واما الرابع وهو القضاء بشاهد ويمين فرد وقد ابطلناه صورته ان قضى بشاهد ويمين في الاموال عند نا لا يجوز خلافا للشافعي وفي النكاح والطلاق لا يجوز بالاتفاق لنا ان الشرع عليه السلام قضى بشاهد ويمين ولنا ان هذا خبر الواحد وقد خالف كتاب الله والسنة المشهورة فلا يقبل بيانه ان الله تعالى رتب حكم الشهادة على الذكر والعدد والعدد والاستشهاد شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فلو كان القضاء بشاهد ويمين جائزا لبينه الشرع الى حتى ما لم يحل حلالا ولا يقبل وقد روي عن الزهري ان القضاء بشاهد ويمين بدعة اول من قضى به معاوية وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه امة لو قبل هذا الخبر والعمد فيه ان حجة الانسان لا يجوز ان تكون في غير نفسه لا يكون في نفسه الا ما يستحق شيئا بشهادته لنفسه فلا يستحق بيمينه والدليل على انه لا يعتبر ان في النكاح والطلاق لا يجوز هذا القضاء فلو كان الشاهد واليمين حجة في المهر لكان حجة في النكاح والطلاق كشاهد وامرأتين او رجل وامرأتين قوله في موضع الاجتهاد الصحراء اذ به ان لا يقع الاجتهاد مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وفيما ذكرنا في المتن المخالف ليشمل ما ذكرنا حيث رجع قوله كالمحيح الى قوله في موضع الاجتهاد ورجع قوله ومن زنى الى قوله الى موضع الشبهة قوله كالمحيح يعني اذا لصائم اذا افطر ظنا ان الجامة افطرته فافطر متعمدا لا كفارة اذا افتاه فقيه بالفساد

أو بلغه حديث الحجامة واعتمده لان جهله معتبر يصلح شبهة لنوعه
في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي نقض الصوم بالحجامة وكذا في صورة
الاعتماد على الحديث لان قول النبي لا يزال عن قوله المقتضي اما اذا لم يعتمد احد
بالفساد ولم يبلغه الحديث او بلغه لكن عرف تأويله لحديث سلمة الحكاية لا لفظا
لان ظلم يستبد الى ليل شرعي فلم يصر شبهة وحجة الاوزاعي ان النبي عليه السلام
مر بمقبل من نسار وهو يحتجم في رمضان فقال عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم
ولنا ما روى انس رضي الله عنه قال مر بنا ابو طيبة في رمضان فقلنا من اين
جئت فقال حجمت رسول الله صلى الله عليه وهو صائم وروي عن ابن عباس رضي
الله عنهما ان النبي صلى الله عليه احتجم وهو صائم وروى ابو سعيد رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام قال لا يفطر الصائم الحجامة والقيء والاحتلام والمعقول
يؤيد هذا وهو ان الصوم لا يفسد بالقصد بالانتاق فينبغي ان لا يفسد بالحجامة والجامع
كون الحاجم مدركا عزيزا وكذا اذا اشتق قرحة في موضع الحجامة والجواب عما رواه
الاوزاعي فمقول نحمل المراد من قوله افطر الحاجم ان قرب من الافطار بمعنى الدم
بالدم وكذا قوله والمحجوم يعني قرب المحجوم من الافطار لكثرة خروج الدم المورث للضعف
على انه قد قيل هذا الحديث في حاجم ومحجوم كانا يغتابان فقال عليه السلام ذهب ثواب صومهما بالغيبة فصارا كانهما افطرا وانما اولنا هكذا لتوفيق بين
الاحاديث وتوفيقا بين العقل والنقل قوله بجارية والده وقيل لوالد
اتفاق لان الحكم في الامرد الرجعة كذلك قوله على ظن انها تحل له انما قيد
بهذا القيد لانه اذا زنى على ظن انها حرام يحد قوله لانه جهل في موضع
الاشتباه وهذا لوجود الانبساط بينهما فلا يدرأ الحد لانتفاء كذا في الهداية قوله
يكون عندا له في الشرايع ان يكون جهل المسلم في دار الحرب عذرا له حتى لا يلزمه
الشرايع كالصلاة والزكاة وغيرهما وفيه اختلاف زفر هو يقيس على المسلم الجاهل
في دار الاسلام ولنا انه معذور لخفاء الدليل ولا اشتباه بالعقل في العقد ربا فلو
لم يكن في جهله معذورا لما لزمه تكليف ما ليس في الوسع وكذلك لا يجوز اعلان جهل
من اسلم في دارنا حيث لا يكون جهله بالشرايع عذرا لان دار الاسلام دار الشائعة

الاحكام وجهله بقصوره فلا يعتبر قوله وكذا كل جهل الوكيل والمأذون
بالاطلاق وضبطه يعني ان الوكيل اذا لم يعلم بالوكالة يكون جهله عذرا اجيا داوكله
انسان بشراء شيء بعينه وهو لم يعلم بالتوكيل بكمية الثمن وذلك الشيء يقع شراؤه
لنفسه لا للموكل وكذلك جهل المأذون بالاذن يكون عذرا اجيا لا يكون ما ذونا وقيل
العلم وهذا كله خطأ بي لان الجهل مع لزوم الضرر لزوم الايجاب على الغير وهذا في
الوكيل ظاهر وكذا في المأذون لانه يلزمه المطالبة بالتسليم والتسلم وتكون
ذمته مشغولة بالدين وضده به بالجهل عطفا على الاطلاق اي جهل الوكيل والمأذون
بعدم الاطلاق يكون عذرا وضده العلم الوكيل والجبر في المأذون وفائدة هذا
انهما اذا اقرا قبل العزل والحجر قبل العلم بذلك يكون ضررهما نافذا قوله
وجهل الشفيع بالبيع اي جهله يكون عذرا اجيا لا يسقط شفعته وكذا جهل المولى
بجناية العبد خطأ يكون عذرا اجيا لا يكون مختارا للفداء بالبيع او الاعتاق اذا لم يعلم
الجناية بل يلزمه الاقل من قيمته ومن الارش لانه لما لم يكن مختارا للفداء لا يكون جهله
عذرا اصار كانه لم يعتق لكن الاعتاق لا يرد فلا يكون له ولاية دفع القيمة
لان قيمته قائمة مقامه وكذا له ولاية دفع الارش لا تحق ولي الجناية ليس الا
فيه والبيع وان كان مما يقبل الرد والفسخ لكن في الفسخ يلزمه الضرر فجعل
فجعلنا حكم الاعتاق قوله والبكر بالغ عطفا على قوله الشفيع اي
جهل البكر بالنكاح يكون عذرا اجيا اذا زوج الولي البكر البالغة ولم تعلم هي يكون
لها ولاية الرد والا لحان اذا علمت بالنكاح ولا يكون سكوتها قبل العلم مسقطا للخيار
قوله والامة بالجر ايضا اي جهل الامة المنكوحة خيار العتق يكون عذرا
يعني ان المولى اذا زوج امته من رجل ثم اعتقها وهي لم تعلم هل يكون لها خيار العتق
امر لا يكون جهلها عذرا اجيا اذا علمت بالخيار يكون لها الخيار خلافا لما اذا زوج
الصغيرة غير الاب والجد كالاخ والعم ثم بلغت ولم تعلم بخيار البلوغ لا يكون
جهلها عذرا لان دار الاسلام دار الشائعة الاحكام والحجر مرتفع لها بخلاف الامة
فانها لا ترتفع لها لشغلها بحق مولاها وهذا معنى قول المصنف في المتن يلزم
تعلم ان المصنف انما قيد الامة لان العبد لا خيار له اذ العتق بعد ما زوجه

موكد لان الخيار لدفع الضرر وهو ازيد اذ الملك عليها وهذا المعنى لا يتحقق في العبد
فلا يكون له خيار بخلاف خيار البلوغ فانه يثبت للصغير والصغيرة لتمول العلة
وفي فصول الشفعة قوله واما السكر فاعلم ان السكر حلال الصفوة
وحقيقته ما يتباه في اول الامر الملتهب صفة على الاطلاق وما روى عن ابي حنيفة رضي
الله عنه في حده انه قال هو ان لا يعقل الرجل من المزاء والارض من السماء فانما
هو للاحتياط في باب الحد الا ان في الخمر يحد الجالس بشرب قطرة لان حرمة الخمر
قطعية الا ترى ان الله تبارك وتعالى قال يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم
كبير وقال في اية اخرى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم يعلم ان
الخمر حرام قطعا ويقينا وقد بلغني عن بعض اتباع الفلاسفة اليونانية انه قال
للسلطان الاعظم بارى السلطانية الخمر ليس بحرام ونحوك شربه لان الله لم
يصرح بتحريمه وهذا منه كفر بحت وقول رذل فظيعة الله وملائكته ورسله
والناس اجمعين على من تكلم بمثل هذه الكلمة اعتقادا وما تعلم هذه الكلمة الا من
جليسه ابليس اخيه الشيطان الرجيم لان الشيطان اراد ان يكون هذا الشخص عونا
كفسه ضمنه له لانه اخوه حيث سمع وعلم ان الخمر نجس قال تعالى رجس من
عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون قوله كثير الدواء يعني ان
شرب البخ والافيون للتداوي مباح وكذلك شرب الكمأ بالفتح الخمر وشرب
المضطر المغطش الخمر مباح لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه فلما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلنا ه
ما نعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات وعن ابي حنيفة رضي الله عنه
انه قال من زال عقله ان علم انه يخبر حين كل يقع طلاقه وعتاقه وان لم يعلم لا
يقع قوله بطريق محظور وهو كالسكر من الخمر والسكر من الطلاء
ونقيع الزبيب اذا غلا واشتد وكذا السكر من المثلث حرام قوله وانه
لا يتأتى الخطاب بان السكر بطريق محظور لا يتأتى في الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى بيانه انه لا يجوز ان يكون السكارى مخاطبين بهذا الخطاب في حالة
الصحو اولى في حالة السكر لا يجوز الاول لقوله وانتم سكارى فيتعين الثاني والا يلزم

الى آخر

الغاء التصرف لقابليته وايضا لو كان السكر منافيا للخطاب يكون تقدير هذا الكلام
هكذا لقابل لا تقربوا الصلوة اذا انتم ميتون ومثل هذا الكلام لا يليق بخلق فكيف
يليق بكلام رب العزة فعلم ان السكر غير منافي للخطاب والواو في قوله وانتم
في الحال والمراد بالنهي عن التحول في حالة السكران لان شرط الخطاب فهمه والسكران
لا يفهم فلو قيل له افهم لكان تكليف ما لا يطاق ثم قال وظواهر الآيات لا تضاد هو
المعقول فانه قول وهذا شاذ فضلا عن الغرابة بل لا مقال في الكتاب لانه كرر قبل
هذا لا تحكم قبل ورود الشرع ولم يعتبر العقل وهذا اعتبار العقل ولم يعتبر الشرع
بمقابلته وكيف يقال وظواهر الآيات لا تضاد هو المعقول والمعقول قول
واحد بنا وهو يحتمل الغلط والكذب والآية قول من لا يجوز عليه الغلط والكذب
ومثل هذا الكلام يقتضي ان يكون راي افلاطون وغيره من الفلاسفة اقوى من
كلام رب العزة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واعلم ان هذا تكليف ما لا يطاق
لان حقيقة الفهم ليست بشرط للتكليف بل سببه الفهم كما هو حاصل لان السكر
على شرف الزوال ولهذا قال لا اسلم ان حقيقة الفهم ليست بشرط قلنا قوله انما
لم نشترط لان الفهم انما يشترط ليكون قادرا على ما كلف به ولا نشترط حقيقة
القدرة للتكليف بل سببها كما في النائم فكذا لا نشترط حقيقة الفهم بل سببه كما ان
القدرة مقارنة بالفعل لا تحل على هذا وجوب القضاء ولئن قال ذاك للغلط لا لكونه
مخاطبا بالاداء قلنا وجوب القضاء يقتضي سابقة وجوب الاداء في غير صورة
النزاع بالاجماع فكان في صورة النزاع والجامع كونه قضاء ولئن قال الخطاب للسكران
الذي لم يزل عقله قلنا لا نسلم ذلك لان النص لم يفصل ولئن سلمنا ان هذا
تكليف ما لا يطاق فنقول على مذهب شيخنا ابي الحسن الاشعري يجوز ذاك ايضا
لان الاشعري يأبى ذلك على مذهب شيخنا ابي الحسن الاشعري يجوز تكليف
ما لا يطاق والله الهادي قوله فلا يتأتى ابي السكر بطريق محظور قوله
وبهذه احكام الشرع وهي كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها قوله وبعده
تصرفاته كلها وهي كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير الا الردة استحسانا
لان الاسلام يعلوا ولا يعلى والسكران لم يفعل هذا اعتقادا وعن ابي حنيفة رضي

ان

الله عنه ان ردة السكران ردة كما في الايضاح قوله والاقرار بالحدود
الخالصة لله تعالى عطف على الارتداد والاقرار بالحدود الخالصة حد الزنا وحد الشرب
وحد السرقة يعني ان السكران لو اقر بواحد من هذه الحدود لا يحد لان السكر دليل
الرجوع لان السكران لا قرار له على ما قال والرجوع يصح في هذه الحدود لانه لا مكذب
للراجع عن اقراره لان هذه الحدود خالص حق الله تعالى ولم يكذبه في رجوعه فلما
اعتبر الرجوع اعتبر دليله وهو السكر بخلاف الاقرار بالقذف والقصاص حيث يؤاخذ
بالحد والقصاص لان الرجوع لا يصح فيهما لان هناك مكذبا وهو الادمي فلما لم
يعتبر صريح الرجوع لم يعتبر ايضا دليله وهو السكر وبخلاف الرجوع في السرقة في
حق المال حيث لا يصح وانما يصح في الحد قوله بالحدود الخالصة احتراز
عن حد القذف اذ فيه حق العبد وقد مر بيانه قوله مقام الرجوع
اي عن الردة او عن الاقرار قوله فيعمل اي السكر يعمل فيما يحتمل الرجوع كالردة
والاقرار بالحدود الثلاثة ولا يعمل فيما لا يحتمله كالاقرار بالقذف والقصاص
قوله واما الهزل فقد مر حقيقة الهزل فاعلم ان قوله اللعب تعريف
الهزل لغة وما بعده اصطلاحا وكان المصنف والله اعلم انما لم يذكر قيدا يحصل به
الاحتراز عن المجاز اعتمادا لما ذكره في تعريف المجاز بقوله لاتصال بينهما
في اوايل الكتاب لان ذلك القيد هناك كان للاحتراز عن الهزل قال الشيخ
الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي قدس الله روحه الهزل ما لا يراد به
معنى مقصود وبيان هذا ان الهزل ضد الجد والجد ما يراد به معنى مقصود اما
حقيقة او مجازا فيكون الهزل ما لا يراد به معنى مقصود لا حقيقة ولا مجازا غير
ان ذكر المعنى في قول علم الهدى وقع نكرة في موضع النفي تعم الحقيقة والمجاز
فافهم والدليل على ان الهزل هذا عدم وقوعه في كلام رب العزة بخلاف المجاز
فانه واقع كثيرا كقوله تعالى بدم كذب وغير ذلك قوله فلا ينافي
الرضا اي لا ينافي الهزل الرضا بالمباشرة يعني لا يكون وجود الهزل معدما للرضا
بالمباشرة لان المتكلم بالهزل تكلم باختيار صحيح في قوله بعت واشتريت فلما كان
الهزل غير مناف للرضا كفر المتكلم بكلمة الكفر هازلا لانه رضي به والرضا بالكفر

كفر

كفر لان الرضا عبارة عن ارادة الشيء مع ضرب استحسان وارادة الكفر بالاستحسان
مناف للتصديق فيكون الهزل بالكفر كفرا قوله لكنه ينافي اختيار الحكم
استدراك من قوله فلا ينافي الرضا قوله والرضا به اي بالحكم قوله
بمنزلة شرط الخيار يعني ان الهزل بمنزلة شرط الخيار من حيث ان كلا منهما لا ينافي الرضا
بالمباشرة وينافي اختيار الحكم قوله فيؤثر فيما يحتمل النقض والفاء للسببية
اي يؤثر الهزل فيما يحتمل النقض بسبب ان الهزل ينافي الرضا بالحكم فينعقد فاسدا
فان قلت ما الفرق بين الهزل وبين شرط الخيار الى ثلاثة ايام والبيع في
الاول ينعقد فاسدا وفي الثاني ينعقد صحيحا مع ان كل واحد منهما لا ينافي الرضا
بالمباشرة وينافي الرضا بالحكم قلت الفرق بينهما ان الهزل في معنى الخيار
المجهول وشرط الخيار الى ثلاثة ايام ليس بمجهول فيفسد الاول دون الثاني
قوله فاذا تواضعا على الهزل هذا بيان لقوله فيؤثر يعني ان الهزل
لما كان مؤثرا في البيع لم يخل اما ان يقع التواضع في اصل البيع او في وصفه
اعني المواضعة في البدل فان كان في الوصف فلا يخلو اما ان يقع في القدر او في
الجنس والاقسام الثلاثة مذكورة في المتن وصورة الهزل ان يتفقا في السر
انهما يظهران العقد بين الناس رياء وسمعة ولا يكون بينهما عقد ثم عقدا العقد
بين الناس واتفقا على انهما بنيا العقد على تلك المواضعة قوله وان اتصل
للوصل قوله كخيار المتبايعين هذا لتشبيه انعقاد بيع الهازل فاسدا
بخيار المتبايعين. قوله كما اذا شرط الخيار لهما ابدا للنظير اعني
ان فساد العقد في خيار المتبايعين فيما اذا كان شرط الخيار مؤبدا فعلمت
من هذا ان الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبدا الا ان الهزل فيه معنى الخيار المجهول
وعلمت ايضا ان كل واحد من الهزل وشرط الخيار في البيع مفسد للعقد غير
موجب للملك وان اتصل به القبض قوله فاذا نقض احدهما هذا بيان
لقوله ينعقد فاسدا بيانه انه لما انعقد بيع الهازل فاسدا صار لكل واحد
من العاقدين ولاية النقض فاذا نقض احدهما انتقض البيع لكن اذا اجازه احدهما
دون الاخر لا يعتبر اجازته لان للاخر ولاية النقض ولهذا المعنى وحد الفعل عند

ذكر النقض وذكره بصيغة الاستئناف عند ذكر الاجارة قوله لكن عند ابي
حنيفة رضي الله عنه يجب ان يكون معقودا بالثلاث لان البيع في معنى الهازل في شرط
الخيار مؤبدا في شرط الخيار مؤبدا يكون رفعا للفساد معقودا بالثلاث عند ابي
حنيفة حتى لا يعتبر الاجارة بعد الثلاث فكذا في صورة الهزل يجب ان يكون معقودا
بالثلاث ولا يعتبر بعد الثلاث وانما قال يجب وهو على اصول الحنفية لان الاسلام كان
لان التقدير بالثلاث غير منصوص في الهزل بل الكل سائغ وقيل يقوله
عند ابي حنيفة لان عند صاحبيه رفع الفساد لا يقدر بالثلاث في شرط الخيار بل
يجوز بعد الثلاث فكذا في صورة الهزل لان الهزل في معناه قوله ولو
تواضعا على البيع بالف درهم اي تواضعا في السر على اظهار البيع بالف درهم على
ان يكون الثمن الف درهم والتواضع الاول هو التواضع في قدر البدل والثاني
هو التواضع في جنس البدل قوله والتسمية صحيحة في الفصلين اي في
فصل التواضع على القدر وفصل التواضع على الجنس حيث يجب الالف في الاول
ومائة دينار في الثاني وعندهما التسمية صحيحة في الفصل الثاني والهزل
باطل حتى يجب الالف ونسمية الالف الاخرى فاسدة لكن لا تفسد العقد وان كان قول
بلك الالف وهي غير داخلة تحت العقد لاعتبار المواضعة شرطا بقول هذه الالف
داخلة تحت العقد لعدم الطالب ووجه الفرق بين الفصلين لهما ان المواضعة
يجب اعتبارها ما امكن دفعا لحاجة الناس واعتبار المواضعة في الفصل الاول مع
اعتبار البدل ممكن لاتحاد الجنس وفي الفصل الثاني غير ممكن لاختلاف الجنس فلما
لم يمكن اعتبارها صار الهزل لغوا فوجب مائة دينار ترجيحا للجانب الاصلي على الوصف
بيانه انا لو اعتبرنا الهزل يلزم ان يكون العقد بلا ثمن المذكور وهو مائة دينار
هزل ليس بثمن وما هو ثمن وهو الف درهم ليس بمذكور فيكون العقد خاليا
عن الثمن فيقتضي فساد العقد لكن لم نعتبر فسادا جانبا للاصل وهو اتحاد جنس
الثمن اصل العقد وان كان مواضعة في الوصف اعني في الجنس لان البدل يقتضي ذلك
خلاف الفصل الاول فان اعتبار المواضعة ممكن لانه لا يلزم ان

يكون العقد بلا ثمن لان الثمن مذكور في العقد وهو الالف داخل تحت العقد وهو
مذكور في العقد وهو الالف فيصير كانهما خاطا بعض الثمن بعد دخوله في العقد
فوجب فرضه ولابي حنيفة رضي الله عنه فصل المواضعة على الجنس مما قلنا في جانبهما
وفي فصل المواضعة على القدر ان اعتبار الهزل يفسد العقد للزوم تفريق الصفقة
لان الالف هنا لا تثبت لان لا يكون داخلا تحت العقد واعتبار الهزل فيلزم التفريق فيفرق
فيفسد العقد كما لو جمع بين حر وعبده من غير تفصيل الثمن واعتبار الجد في اصل العقد
يقتضي ان يكون العقد صحيحا فرجحنا جانب الاصل والغينا الهزل فوجب الالف
قوله في الفصل الاول اي في صورة الهزل لان الهزل في معناه قوله ولو
تواضعا على البيع بالف درهم اي تواضعا في السر على اظهار البيع بالف درهم على
ان يكون الثمن الف درهم والتواضع الاول هو التواضع في قدر البدل والثاني
هو التواضع في جنس البدل قوله والتسمية صحيحة في الفصلين اي في
فصل التواضع على القدر وفصل التواضع على الجنس حيث يجب الالف في الاول
ومائة دينار في الثاني وعندهما التسمية صحيحة في الفصل الثاني والهزل
باطل حتى يجب مائة دينار كما قال ابو حنيفة رح في الفصل الاول الهزل غير باطل
حتى يجب الالف وتسمية الالف الاخرى فاسدة لكن لا تفسد العقد وان كان قول
بلك الالف وهي غير داخلة تحت العقد لاعتبار المواضعة شرطا بقول هذه الالف
داخلة تحت العقد لعدم الطالب ووجه الفرق بين الفصلين لهما ان المواضعة
يجب اعتبارها ما امكن دفعا لحاجة الناس واعتبار المواضعة في الفصل الاول مع
اعتبار البدل ممكن لاتحاد الجنس وفي الفصل الثاني غير ممكن لاختلاف الجنس فلما
لم يمكن اعتبارها صار الهزل لغوا فوجب مائة دينار ترجيحا للجانب الاصلي على الوصف
بيانه انا لو اعتبرنا الهزل يلزم ان يكون العقد بلا ثمن المذكور وهو مائة دينار
هزل ليس بثمن وما هو ثمن وهو الف درهم ليس بمذكور فيكون العقد خاليا
عن الثمن فيقتضي فساد العقد لكن لم نعتبر فسادا جانبا للاصل وهو اتحاد جنس
الثمن اصل العقد وان كان مواضعة في الوصف اعني في الجنس لان البدل يقتضي ذلك
خلاف الفصل الاول فان اعتبار المواضعة ممكن لانه لا يلزم ان

المواضعة في أصل النكاح أولا إلا أن المواضعة في القدر ذكرت لبيان الفرق بين
النكاح والبيع ثم ذكرت المواضعة في الجنس للمناسبة لأن المواضعة في الجنس
والقدر مواضعة في الوصف فيعين ذكر المواضعة في أصل النكاح أحرا أعلم
أن الزوجين إذا تواضعا على أن يظهرا عند الناس دنانير ويكون المهر في الواقع
دراهم يجب مهر المثل بالغا ما بلغ إذا لم يغيرا المهر لما أن المهر صورة البيع
ليتلاقى البيع بلا ثمن والبيع لا يصح بلا ثمن بخلاف النكاح فإنه يصح بلا تسمية فوجد
في طلب العقد ثم يجب مهر المثل إياه من الشارع لخطر البضع ثم اعلم أن مهر
المثل إنما يجب إذا اتفقا على البناء فإن اتفقا على الإعراض فالمهر هو المسمى قوله
ولو هزلا بأصل النكاح صورته أن يتواضعا في السر على أن يظهرا النكاح عند الناس
على أن لا يكون النكاح في الواقع ثم عقدا عند الناس ناويين ذلك المواضعة وحكمه
أيضا أن تقول صورته ما إذا قال الرجل للمرأة عند الشهود هازلا زوجتك
فقالت هازلة قبلت فالهزل باطل والعقد لازم لأن الهزل والجد في النكاح
سواء وكذلك إذا هزل بالطلاق أو بالعتاق أو بالعفو عن القصاص أو باليمين
أو النذر فإنه يصح هذه الأشياء وتبطل الهزل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فرأعا أن العفو والعتاق
في معنى الطلاق من حيث أن كل واحد فيه معنى إسقاط الحق فألحقها به والنذر
في معنى اليمين فألحق بها ولهذا قال عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة
يمين قوله ولأن الهازل مختار للسبب يعني أن الهازل بهذه الأشياء
مختار في التكلم بها راض بما يتلفظ غير أنه لم يرض بحكمها بقصده الهزل فلما
كان راضيا بالسبب دون الحكم صار الهزل نحو الإكراه في هذه الصور
لا ينفك عن السبب فلما لم يكن منفكا لم يوثر فيه الهزل لأنه لا يحمل
الرد والتراخي أما الرد فلأن المنكر بالطلاق لو قال رددت الطلاق أو محت
لا يصح وكذا إلى غيره وأما التراخي فلأن الزوج لو قال أنت طالق على أني بالخيار
ثلاثا أو أنا أو يقع الطلاق في الحال وكذا إلى غيره قوله وأنه الضمير
راجع إلى وجوب هذه قوله وإنما يكون المال فيه مقصودا إلى آخره أعلم

أن الزوجين

أن الزوجين إذا هزلا في الخلع فالخلع أنا أن يقع الهزل في أصل الخلع أو في قدر البدل
أو في جنس البدل وهذه ثلاثة أوجه ثم كل واحد من هذه الوجوه على وجهين
فيصير الكل ستة عشر ضرب الكل في الأربعة وعلى كل واحد من هذه الوجوه
أو يختلفا فإن اتفقا فالخلع أنا أن يتفقا على البناء أو على الإعراض وعلى أنه لم يعوض هنا شيء
على من هذه الوجوه الطلاق ويجب المال بمقابلة البضع وعند أبي حنيفة رضي الله عنه يقع
الطلاق ووجوب المال بقبول المرأة إذا اتفقا على الإعراض وعلى أنه لم يعوض هنا شيء
أو اختلفا فيجب مهر المثل بالغا ما بلغ ويقع الطلاق أنا في الإعراض فظاهر وأما في البناء فلأنا
لم يعوض هنا شيء فلم يوجد جانب الحق على جانب المواضعة وكذا في الاختلاف فلهذا أن الهزل
في معنى خيار الشرط والخلع لا يحتمل خيار الشرط فكذا لا يحتمل الهزل وهذا لأن الخيار يمنع
الملك والخلع لا يقبل الفسخ لأنه يمين لأنه يعلق الطلاق بالشرط والإيلاء حتى عند رضي
الله عنه أن الخلع في جانب الزوج يمين وفي جانب المرأة مبادلة والخيار يجري في
المبادلة أعني في البيع والشراء لا يجري في الأيمان فكان الهزل لأنه في معنى الخيار
والدليل على كونه يمينا من جانبه جواز تعليق الخلع بالخطر وتوقفه على رأي المجلس
والدليل على كونه مبادلة من جانبها عدم جواز تعليقه بالخطر وعدم توقفه على رأي
المجلس وبيانه فيما أورده الإمام الاسبيجابي في شرح الطحاوي أن الرجل إذا
قال لطلقت امرأتي على ألف وقالت المرأة قبلت على ألف والمرأة غائبة فإنه يتوقف على قولها
في مجلس علمها ويسعها لو قالت المرأة هذا والزوج غائب فإنه لا يصح حتى لو بلغ الزوج وأجاز
لا يجوز ولو قال الزوج إذا جاءك فلان فطلقتك على ألف درهم فأطلقتك على ألف درهم
فإنه يصح ولو قال الزوج إذا جاءك فلان فطلقتك على ألف درهم فقبلت أن تمثل
رجع الزوج عن ذلك لا يصح لأنه يمين والرجوع عن اليمين لا يصح وعلى هذا لو قالت المرأة
اختلعت منك على ألف درهم فرجعت عنه قبل قول الزوج يصح رجوعها قوله
والمال لا يزم أبي على المرأة بيانه أن الخلع إذا كان على مال لا يخ أن كان على مهر أو غيره
فإن كان على مال غير المهر يلزم على المرأة دفعه وإن كان على المهر لا يخ أما أن كان مقبوضا
أو غير مقبوض فإن كان مقبوضا يلزم عليها رده وإن لم يكن مقبوضا يسقط عن ذمته
الزوج وهو أيضا لا يرجع عليها قوله أو بعد البدل يعني أن الزوجين هزلا

فى قدر بدل الخلع على ان يظهر الخلع بالفسخ عندنا لناس على ان يكون فى الواقع بالف قوله
او جنسه وهو ان يصرفا على الثمن تاثير وعرضها دراهم او على العكس والصحيح فى جنسه
راجع الى البدل وفى باضله راجع الى الخلع قوله وصار كالذى لا يحمل الفسخ يعنى ان المال يحمل الفسخ والخلع لا يحمله لان المال وان كان يحمل الفسخ صار كالذى
لا يحمل الفسخ بغا اى صار كالخلع بغا للزوم يعنى لم يؤثر الهزل فيهما جميعا قوله
بكل حال يعنى فيما اذا هزلا باصل الخلع او بقدر البدل او جنسه لكن فيما اذا اتفقا على
البناء كما بناء قبل هذا قوله لانه اى لان الهزل يمنع لا جبار الشرط وقد
مر كونه مانعا له قوله وقد نص نصر الثوابى صرح وهو مستند الى قوله
ان الطلاق لا يقع يعنى نص عدم وقوع الطلاق هذا فى صورة الجد واما قد يقول
من جانبها اى من جانب المراة لان اجبار الشرط فى الخلع انما يصح اذا كان الجبار المراة
بان خالفها على انها بالخيار ثلثة ايام اما اذا كان الخيار للزوج فلا يصح عنده ايضا
قوله الا ان تنكح المراة استثنا من قوله لا يقع ولا يصح قوله
فكذلك هاهنا اى فى صورة خلع الهازل يعنى كما يتوقف وقوع الطلاق ووجوب المال
فى الخلع بشرط الخيار فكذلك يتوقف الوقوع والوجوب فى الخلع بالهزل الى ان يتوقف
الى قبول المراة قوله فكذلك هذا فى ظاهر اى كذلك الحكم فى ظاهر الخلع
على مال واراد بالظاهر ما يعتمد على مال والصلح عن دم العمد لان كلا واحد اسقاط حتى
يعوض ويجوز اطلاق الجمع على الاثنين كقوله تعالى لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض
وكان الداخل على داود ملكين وقوله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس والكم
فى الاثنين فصاعدا كذلك قوله لكنه غير معتد ربا للثلاث اى لكن الجبار
فى الخلع غير معتد ربا للثلاث يعنى يجوز ضرب المدة فوق ثلثة ايام وهذا ايضا ان
الفرق بين الجبار فى الخلع وبين الجبار فى البيع وانما احتاج الى الفرق لان الجبار
من جانبها فى الخلع انما صح فى الخلع عند ابى حنيفة رضى الله عنه لكونه فى معنى البيع
وجبار الشرط فى البيع معتد ربثلاثة ايام وكان ينبغى ان يكون فى الخلع كذلك
ففرق بينهما وبيان الفرق ان الجبار فى البيع بخلاف القياس فاقتصر على مورد النص
وهو ثلاثة ايام بخلاف الجبار فى الخلع فانه غير ثابت بخلاف القياس لان البيع بالجبار يعلق

الملك بالشرط والتعليق فى التمليكات لا يجوز لانتهائه الى مبنى القمار بخلاف الخلع
فانه من قبيل الاسقاطات فلا يفضى التعليق فيه الى مبنى القمار فيجوز الجبار فيه فوق
ثلثة ايام لموافقة القياس قوله ثم انما جعل المواضعة فيما تؤثر
فيه الهزل اعلم ان المصنف رجع التفصيل الى قوله الهزل لا يؤثر كان ذكر هناك ان
المواضعة فى اصل البيع وفى قدر البيع وفى جنس الثمن وهذه ثلثة اوجه وكان
كل واحد يحمل الاجلاف والاتفاق على البناء او على الاجراض او على ما لم يعرض لها شئ
وهذه اربعة اوجه لم يذكرها هنا فقال انما جعل القول فى المواضعة
فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء يعنى اذا لا يتنا على تلك المواضعة وهذا
بالاتفاق اما اذا اتفقا على ما لم يعرض هناك شئ لا البناء ولا الاجراض او اختلفا بان
يدعى احدهما البناء على تلك المواضعة والاخر الاجراض عنها يحمل على الجد عندنا
خلافا لزفر رضى الله عنه لان الجد ثابت بالنص بالنور بغلا خصوصا بالمسلمين وعند هما
العقد باطل فيما اذا لم يعرض هناك شئ واما اذا اطلقا يعتبر قول مدعى البناء لان
العقل بالمواضعة متعارف بين الناس فانى صورة الاجراض تحمل على الجد بالاتفاق
وكان صاحب المحصر والله اعلم انما لم يذكر صورة الاجراض لوضوح حالها لما جعل
على الجد فى صورة الاجلاف عند ابى حنيفة مع ان احد هذا منع البناء فلان يحمل
على الجد فى صورة الاجراض وهما يقولان بناء الجد اول وعند هما اسقاط هزلا انهما
انما اعتبرا قول مدعى البناء فى صورة الاجلاف بناء على الظاهر ليشهد له وههنا لما
اعرضا جميعا عن تلك المواضعة وادعيا صريحا الذى شهد هذا الظاهر فحمل على الجد
قوله واما الاجبار فالهزل يبطله سواء كان الاجبار بما يحمل الفسخ كالبيع
والاجارة او لا يحمله كالنكاح والطلاق والعتاق والعفو عن القصاص حتى لو ان
واحدا من هؤلاء الاربعة اكره على اجبار هازل بما لا يحمل الفسخ كالبيع
او غاق ماض هازلا وكذا فى غير هم فان قلت ينبغى ان يصح اقرار الهازل
بما لا يحمل الفسخ كالبيع لان الهازل لا يريد الحكم بما لا يحمل الفسخ لانه انما كان
اختيار اغير ابقاع ماض جعل اقراره اقرارا بما لا يحمل الفسخ قلت
فيها ذهبت اليه عن الاختيار وشتان ما بين الابقاء والاقرار وهم انما قرروا الهازل اختيار

عما ليس بايقاع لاحق ايقاع ماجر لانه لم يكن في الزمان الماضي ايقاع لاحقا ولا هزلا واخبار
عما ليس بايقاع محال ان يكون ايقاعا حقيقة لاحقا بالانشاء هازلا بانه ايقاع هزلا والهزل
في هذه الاشياء كالجد بالجد فيحلك يا اخي ثم عليك بسيرة القدماء اليك وقد
خفي على المحققة منهم وقبلهما هنا قوله ولا يلك تسليم الشفعة الى اخره اعلم
ان تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد هازلا غير صحيح حتى تبقى الشفعة لانا الهزل في
معنى خيار الشرط فالخيار يبطل التسليم كما اذا سلمه على انه بالخيار فكذا بالهزل وكذا
اذا اشترى ممه هازلا فان الهزل يبطل الاجزاء اعني لا يصح اجزاؤه هازلا كما اذا اشراه
على انه بالخيار ثم اعلم ان المصنف ما قيد بقوله بعد الطلب والاشهاد لانه اذا سلم
الشفعة هازلا قبل الطلب والاشهاد يصح تسليمه ويبطل حق الشفعة لانه تصير ساكتا
عن الطلب بعد العلم بالبيع وبالسكوت بعد العلم يبطل الشفعة قوله واما
الاقرار الخ اعلم ان الهزل اذا كان فيما يبتنى على الاعتقاد فالحق انه ان
كان الهزل بالاسلام او بالكفر فهي لا اذكر بالكفر هازلا بانه كما اذا هزل الكافر بالاسلام
ليتوصل اجد الزكتين انه اقرار ولا الاسلام يعلو ولا يعلى كالمكره على الاسلام
وهذا استحسان وفي الثاني وهو ان يهزل المسلم بالكفر يكون كافرا لان الهازل
راض بالسبب دون الحكم راضا بالكفر كفر لاستخفافه به لان من خلاف المكره فانه
لا يكون كافرا لانه لم يرض بالكفر لغيام السبب على رأسه قوله لانه بمنزلة
انشاء لا يحتمل الرد والراجح انه لان الاسلام بمنزلة الطلاق والعتاق وغيرهما
مما لا يحتمل الرد قوله واما الشفعة فان مر بيان حقيقة الشفعة اصطلاحا
والشفعة والشفاعة في اللغة بمعنى واحد وهو الضم اعلم ان الشفعة لا يحل
بالاهلية لانها بالتملك والعقل المعدل بالبلوغ وهما حاصلان فلا يمنع شيأ من
الاحكام كالصلوة والزكوة والصوم والحج نصرفه لاحق اما ان يقع فيما يسقطه
الهزل كالبيع والشراء ونحوهما ان يقع فيما لا يحتمله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق
فالحق الثاني يصح منه بالاتفاق وكذا الاكراه عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى
يصح تصرفاته في ماله فيما فيه مصلحة وفيما ليس فيه مصلحة هباته واعطياته
للاجنبي والزلفاء واللغابين ونحو ذلك غير انه يمنع عنه ما له اذا بلغ غير رشيد

وان

وان كان لا يحجر تصرفات عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يحجر كما يمنع حتى
لا يصح تصرفاته فيما يتطلق الهزل صحيحة لهما القياس على منع المال لقوله تعالى ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم ولانه ان تصرفاته في حقه غير صحيحة وحجال النفس على نفسه
في ماله وهو اذى اولى الاترى ان الشفعة لو اقر به قاضي بتوجب حتى لو بلغ رشيدا ثم
شفعة لا يمنع منه المال ولان الانسان انما يمنع عن سائر الحيوانات بالنطق واذا لم
يكن لنطقه في وجه وشر اصلا فاقرار اثره واعتبار يلزم الى لا انسان الهاقل بالهام
وهو فاسد ولئن قلت لانه تعالى قال الدليل على انه عاقل يحتاج مكلفا
بالعبادات وحجة طلاقه وعتاقه بالاجماع ولئن قلت انا نحجره بالنظر قلت
انه يعقل فيبع شرعا فلا يستحق النظر وقد الان الشفعة عمل بخلاف موجب العقل والعقل
حجة من حجج الله تعالى فاكان على خلاف حجة شرعية يكون هباء لا اعتبار له ولئن قلت
ان الثاني يحجره مغلوبة عليه قلت اثبات الحجر مغلوبة لا يجوز انا ان يكون بالنص لا
بالراي فلا سبيل الاول لان النص الذال على منع المال لتبذيره ودليل على انه مغلوبة ولا
نسلم انه يلزم الحجر من منع المال لجواز ان يكون المنع لنوع نقص من الرشد لا لعدم
منه التصرف اصلا ولا نسلم ان الثاني ابطال اثبات مغلوبة بالراي لا يصح لان
الراي يجتمعا وشبهة والعقوبات لا تثبت بالشبهات ثم اعلم ان عند ابي حنيفة اذا بلغ
الشفيه هما وعشرين سنة ولم يونس منه الرشد يدفع اليه المال لانه لا فايدة في
المنع بعد ذلك لان المنع كان لاجل الرشد بطريق الغالب وهو في هذا السن
قد يصير داخلا ومن لم يتاذ الى ان يصير جدا في الغالب ان لا يتاذ ابدا قوله
وكذا عند غيره والصحيح راجع الى ابي حنيفة رضي الله عنه يعني عند سائر المجتهدين ●
قوله لانه مكابرة العقل الى لان الشفعة مكابرة العقل هذا دليل لقوله
لا يحل ولا يمنع ولا يوجب يعني انا لا يمنع شيأ من الاحكام لان الشفعة ليس
بخلاف عن نقصان العقل حتى يكون منعا لنقصه التصرف بل هو مكابرة العقل ومعنى
مكابرة العقل ان يعمل على خلاف موجب العقل باتباع الهوى قوله ومنع المال
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال نمنع من التبذير البالغ غير رشيد مما له

بالاتفاق فينبغي أن يخرج عن التصرف أيضا بالقياس والجامع هو الضرر فاجتنبه

وقال ومنع المالك عنه عقوبة عليه أو أمر غير معقول المعنى والأخير في هما القياس الثاني الأول فلأن القياس عمل بالرأي وفي الرأي شبهة والعقوبة لا تثبت بها الأخرى أن الجلد وإن تسقط بها والمال في الثاني فلا أن القياس بالمنع معنى يتعلق الحكم في الأصل بمثل ذلك المعنى وملكان الحكم في الأصل غير معقول المعنى أي غير مدرك بالعقل لا يمكن أن يقال المعنى الذي تعلق به الحكم في الأصل موجود مثله في الفرع فلا يثبت القياس وإنما قلنا إن منع المالك غير معقول المعنى لأن الملك مطلق في التصرف لغيره جاز عن التصرف لغيره والمنع مع وجود المطلق غير معقول قوله فلا يحمل المقايسة أي لا يحمل منع المال القياس قوله وإنما الخطأ اعلم أن الخطأ الغير المحض الصواب وفيه لغتان القصر وهو الجيد والمد وهو قليل وهو اسم معنى لا فعل يقال لمن أراد شيئا فعل غيره خطأ ولمن فعل غير الصواب خطأ أيضا كذا قاله أبو عبيد وقد بينا تفسيره مطلقا في أول فصل الأمور المعترضة لا يقال لما كان الخطأ امرا واقعا من غير قصد إليه ينبغي أن لا يكون من المكتسبة لأن فاعل الخطأ إنما وقع فيه بتقصيره فكان تقصيره كسبا قوله لسقوط حق الله تعالى اختيارا من حقوق العباد فإنها لا تسقط بالخطأ حتى إذا أتلف مال إنسان خطأ يضمنه قوله لأنه إذا أحصل عن اجتهاد يعني إنما يكون الخطأ عذرا في سقوط حق الله تعالى إذا أحصل الخطأ عن اجتهاد كالمفتي إذا أفتى بقياسه واجتهاده فأخطأ يكون معذورا وهو المذهب حتى لا يكون آثما وإذا أخطأ في إفتائه من غير اجتهاد يكون آثما وفي الجد الاجتهاد كلام والمختار أن يكون الشخص عالما من الكتاب والسنة ما يتعلق بهما الأحكام دون القصص والأمثال وعالما بوجوه القياس قوله وشبهة في العقوبة بالنصب عطفا على قوله عذرا قوله حتى قيل إن الخاطئ لا يأثم أي لا يأثم إثم العمل وإنما قلنا هذا لأن الخاطئ آثم بدليل وجوب الكفارة على القاتل خطأ والكفارة عقوبة للذنب فلو لم يأثم الخاطئ أصلا لم تشرع الكفارة لعدم الاحتياج إلى الستر بخلاف الفعل خطأ محظور شرعا والمراد بالمحظور ما يكون آثما لا محالة وإنما قلنا إنه محظور لأنه لو لم يكن محظورا لكان مباحا

وفاعل

وفاعل المباح لا يلزمه الدية والكفارة فعلم أنه محظور وإلى هذا أشار المصنف أيضا بقوله لأنه لا ينفك عن ضرب تقصير أي لكن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير لأن الخاطئ لو أتى بمعنى الأمر واحتاط حق الاحتياط لم يقع فيما وقع فيه قوله وهو الكفارة الضمير راجع إلى الجزاء الظاهر وإنما أطلق اسم الجزاء القاصر على الكفارة لأنها ليست بعقوبة محضة بل هي مترددة بين الجابرة والعقوبة قوله وضع طلاقه عندنا عطف على قوله قصر والفاء في فصل للتسبيب يعني أن الخطأ إنما صار سببا للكفاءة وضع طلاق الخاطئ بسبب أن الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير وكذا يصح هذا الحاصل كل ما لا يطيق الهزل كالعتاق وغيره وعندك ينبغي أن لا يصح طلاق الخاطئ قياسا على النائم وهو محجوج بقوله عليه السلام كل طلاق واقع إلا طلاق الصبي والمجنون وبما سيجيء لأن النائم عديم الاختيار بخلاف الواقع العامل له بكلامه إصلاحا لأمر الخاطئ فإنه لما أمر بكلامه غير أنه وقع في الخطأ بتقصيره وتقصيره لا يكون عذرا في حق غيره أعني لا يحق المزاء فإن قلت ما تقول في قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما اشتكوا هو عليه قلت المراد منه رفع حكم الخطأ والنسيان أعني الإثم لا رفع جميعه الخطأ والنسيان لأن جميعه الخطأ والنسيان موجود في الانسان بحيث لا ينكره أحد فالمراد المرتفع هو الحكم وهو نوعان مختلفان أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم الآخرة وحكم الدنيا جواز الفساد وحكم الثاني الثواب والعقاب والذي يراد بالاجماع لم يتفق حكم الدنيا مرادا لأن المشترك لا عموم له والقطع للشبهة فالمراد من رفع الخطأ والنسيان حكم الدنيا لأن القابل خطأ والحادثة والكفارة حكم الآثم فكيف يكون حكم الدنيا من فوائد عن الخاطئ فاصرف هذا إلى الحكم تتشتت بهذا الحديث في كثير من الأمور قوله كبيع المكره يعني يكون منعقدا لا كون له أهلية الحكم وإنما قلنا ذلك لأن البيع الفاسد لا ينعقد أصلا قوله وأما السفر فمن شأنه أن الشرب سبب لتغيب مظلما عند نا أعني أن العاصي والمطيع في الرخصة سواء وعند الشافعي لا رخصة للعاصي أصلا حتى لا يقصر ولا يفطر ولا يمسح ثلاثة أيام وليالي المسح عنده المخصة لأن النصوص المبيحة للرخصة لم تفصل بين مسافر غاص وبين مسافر مطيع الأمر يدل على أن من كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام

للسيد الحاج محمد الحسيني

والأخرى إلى قوله عليه السلام الصلوة ركعتان زيدت في الحضر وأقرت في السفر وألا ترى إلى قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة أيام ولياليها وألا ترى إلى قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ولو قيل الرخصة شوهاء بطريق الكرامة فلا يستحسن الماضي فلذا هذا ينقض بالماضي المقيم حيث يترخص برخصة المسيح يوما وليلة على ما مر قول المصنف هذا بكرامة الإتيان وقوله تعالى من اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه لا يضاد متمسكا للشافعي لأنه جاء في تفسيره غير باغ أي غير طالب للحرام بعد إبقاء المهجة ولا عاد أي وغير معتد بحد الحاجة قوله لكنه استدراك من قوله يؤثر يعني أن السفر يؤثر في الرخصة لكن السفر لما كان أمرا ثابتا باختيار العبد ولم يكن منتبا ضرورة البتة لم يبح الفطر للمسافر بعد الشروع في الصوم علاف المريض إذا جدت مرضه بعد الشروع في الصوم يباح له الفطر لأنه منبت ضرورة بعد الشروع في الصوم يباح له الفطر لأنه منبت ضرورة لا مدة لها فليس بعذر فيها قوله ولو أفطر كان عليه الشهر يعني لو أفطر المسافر وإن كان يباح له الفطر بعد الشروع في الصوم لو أفطر لا يلزمه الكفارة لكون الشهر المبيح للرخصة شبهة قوله ولو أفطر ثم سافر إلى آخره والفرق بين السفر بعد الإفطار وبين المرض بعد الإفطار حيث لا يسقط الكفارة في الأول ويسقط في الثاني أن السفر أمر اختياري حصل وجوده بعد تقرر وجوب الكفارة كالعود إلى المرض فإنه أمر اضطراري علم بوجوده أن هذا اليوم لم يكن يوم صوم رمضان شهبة مسقطة للكفارة والشافعي يقيس المرض على السفر وبينهما بون لكن قوله إنما يباح في الإفطار بالواقع لأن الكفارة تختص عنده بالوقاع قوله لما قلنا إشارة إلى كون الشهر من الأمور المختارة علاف المرض قوله وأما الإكراه فهو نوعان هذا هو النوع الآخر من المكتسبة وقد مر تعريفه في أول فصل العوارض علم أن الإكراه كامل وكاصر والكامل هو الملجي وهو أن يكون مؤديا للرضا معدما للاختيار والقاصر هو غير الملجي وهو أن يكون معدما للرضا غير معدم للاختيار فالملجي ما يكون بالقتل أو القطع وغير الملجي ما يكون بالضرب والحبس شرط الإكراه بجملته أي بنوعيه لا يتأتى إلا بأهلية لأن الأهلية

بالذمة والعقل والبلوغ ولا يوجد وضع الخطاب بصلاة مثلا ولا يتأتى تحقق الخطاب الأدائية داخل تحت خطاب قوله تعالى لا مرن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان قوله الأدائية مترددة هذا استدلال على أن الإكراه لا يتأتى إلى الأهلية ولا يوجد وضع الخطاب لأن فعله لما كان مترددا بين هذه الأشياء أعني العرض والمظور وغيرذلك علمنا أن الخطاب غير موضوع عنه حالة الإكراه وهو لا يتأتى إلا الأهلية كما في فعل الطابع كان فعله مترددا بين هذه الأشياء قوله بين فرض هذا فيما إذا أكره بالإكراه الملجي على شرب الخمر أو أكل الميتة أو لحم الخنزير فإنه يفترض له السؤال في الضرورة وهذه ضرورة أنه مضرورة قوله وخطر وهذا فيما إذا أكره على الزنا أو على قتل المسلم فإنه محظور لا يباح أصلا بوجه من الوجوه سواء كان الإكراه ملجيا أو غير ملجي أما الفعل فلقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ وأما الزنا فلأنه لا معنى للفعل لأن ولدا لا أب له لا يربيه ويضيعه لكونه مقطوع النسب عن الرأي والأم لا تقدر على كفايته لصغره فهلك فلا يحل الإقدام على ما لا فائدة فيه بمعنى الفعل قوله وإباحة هذا كما إذا أكره بوعيد تلف على شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير أو الميتة فإنه يباح له السؤال على معنى أنه لا يثاب ولا يعاقب بالسؤال وقولنا فيما سبق إباحة فرض على معنى أن تركه إثم قوله ورخصة هذا فيما إذا أكره على الشرك ونحوذ بالله فإنه يرخص له إذا كان الإكراه ملجيا بوعيد تلف سواء كان تلفا لنفس أو تلف العضو بأن قال لأقتلنك أو لأقطعن يدك أو لأضربنك أو لأحبسنك أو ليخربن دارك أو لأخذن مالك أو ليشتمنك بالإيمان ولا يتأتى بالكلمة الخبيثة فواحق الله سورة لا معنى لقيام التصديق فذلك ليس بواجب حقيقة وفي الامتناع فوات حقه جميعة وإنما قلنا إنه رخصة لأنه ليس بمباح لأن حرمة الكفر لا تكليف بها كالكفر إذا امتنع وقبل ما جوا الأخذ بما هو العزيمة وبذل النفس في مرضاة ربه وإيثار حقه على حظ النفس وكذا الإكراه على ترك الصلوة بحيث خاف فوت النفس فيرخص له تركها وإن امتنع وقبل يكون مأجورا لإقامة الممتنع عما هو حرام وهو ترك الصلوة وكذا في الإكراه على الإفطار في شهر المقيم الصحيح وفي المبسوط ذكر صدر الإسلام البزدوي حكم الإكراه في الصلوة

والصوم كما ذكرنا الا اذا ذكرناه بأوجز عبارة وأقصر اشارة قوله ويأثم
فيه مرة هذا اذا امتنع عنا يكون مرة قوله ويؤجر اخرى اي بثواب مرة
اخرى هذا اذا امتنع عنا يكون حظرا او عفوا يكون رخصة قوله والرخصة
في الفعل والجراح والزنا لان نفس تغير وعضوه كنفسه وعضوه وللمرء عليه ولاية
تفعل الغير وقاية لنفسه او جعل عضو الغير وقاية لعضوه بخلاف الاكراه على اتلاف
مال الغير فانه يرخص له لان حق الغير مما تتحير صورة ومعنى ان كان مثليا او
معنى ان كان قيميا وفي اتلاف يعضو لا يتحير حق الغير اصلا فيكون ظلما محضا
فلا يرخص قوله اصلا يعني سواء كان لاكراه مثليا او غير مثلي اعلم ان ما
قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكبر رأي المكره ان الحامل يوقع
به ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح وله يفعل فاما اذا
لم يعلم فلا يأثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء قوله مع
الكامل منه اي برخص لاكراه قوله ويرخص في اجراء كلمة الشرك الى قوله في
الاكراه اي رخص له في هذه الصور اذا كان الاكراه كاملا وقد بينا قبل هذا الاكراه
على الشرك وافساد الصلوة والصوم واتلاف مال الاكره لتحرانا الاكراه على الشاة
على الاحرام فكما اذا اكره على قتل صيد حيث يرخص له حتى لا يكون انما يفتل
الصيد لكن يجب الجزاء على الفاعل لا على الحامل لما سيجيء وكذا اذا مكنت المرأة
نفسها لانائم ويكون ماجورة اذا استغثت وثبتت قوله وانما فارق
فعلها فعله هذا جواب سؤال معد روهو ان يقال كيف فارق فعل المرأة فعل
الرجل ولا يرخص في الزنا للرجل اصلا لا بالاكراه الكامل ولا بالاكراه القاصر
ويرخص في الزنا للمرأة اذا كان الاكراه كاملا فاجاب عنه وقال انما
فارق لان الولد لا تنقطع نسبته عنها اصلا فلم يكن اهلاك النفس معنى بخلاف
زنا الرجل فانه اهلاك لان نسبة الولد تنقطع عنه فلما كان لها رخصة في
الاكراه الكامل دون الرجل صار القاصر شبهة دارئة للحد عنها دونه ويجوز
ان يقال في الفرق ان تحقيقة الزنا وهي سفح الماء في محل محترم مختزم لا يوجد
منها الا انها تحملها والمرأة في دفع الرجل عن زنا هية عن المنكر والنهي عن

المنكر يجوز تركه للضرورة فكذا جاز للضرورة الاكراه بخلاف الرجل فان الزنا يوجد
منه حقيقة فلا يرخص قال ومن اكره على الزنا فاطاوعته المرأة فعليها الحد
اعلم ان مجاز بطريق التسبب قوله فلذلك سقط به الجملة التي
ذكرناها وفي العرض والحظر والاباحة والاحرام وغير ذلك ان الاكراه لا يبطل شيأ
من افعال المكره والعامل الا بدليل معترض كما في الطايع ثم اعلم ان موجب قوله انت
طالق واستثنى ثبوت الطلاق والعتاق في الحال ثم اذا لحق الغير باحد شرطا واستثنى
يتغير ذلك الحكم ويتعلق وكذلك في المكره حيث كان موجب اخراجه كلمة الكفر ان
يكون المتحقق كفرا ثم اذا وجد المغير في حقه وهو الاكراه الثابت للرضا المفسد
للاختيار يحكم بكفره وان وجد اخرا كلمة الكفر وكذا موجب الزنا كان هو الحد
ثم اذا وجد المغير في حقه وهو الاكراه الملجئ سقط ذلك لكون الاكراه شبهة
قوله من الافعال والاقبال اي من افعال المكره واقباله قوله غيره
صفة لما قبله والضمير الذي في رأيه راجع الى شيء من الافعال والاقبال يعني بدليل
غير حكم القول والفعل كما بيناه في صورة المكره على الكفر وعلى الزنا قوله وانما
يظهر اثر الكره بيان هذا ان الاكراه لا اثر له اصلا في اهدار القول والفعل
وانما اثره في تبديل النسبة اذا كان الاكراه ملجئا وفي ثبوت الرضا اذا كان
الاكراه غير ملجئ ويعني بتبديل النسبة ان يثبت الفعل الصادر من المكره الى
المكره الحامل لكن هذا انما يتم اذا كان المكره آلة كما سيجيء عند قوله واذا اتصل الاكراه
الكامل فلما كان اثر الاكراه القاصر ثبوت الرضا فسد به ما يقبل الفسخ موقوفا
على رضا والاجازة كالبيع والاجارة قوله ولا يصح الاقرار بكل ما لا يصح
اقرار المكره اصلا سواء كان الاكراه على الاقرار بما يحمل الفسخ او لا يحتمله وسواء
كان الاكراه ملجئا او غير ملجئ لوجود دليل عدم المقر به وهو الاكراه كما في
الاقرار بالردة والدليل على الاقرار بما لا يحتمل الفسخ لا يصح كالاكراه على الاقرار اوفى
ما ذكره صدر الاسلام المروزي في المبسوط واذا اكره بوعيد تلف وجلس على ان
يقر بطلاق ماضي او عتق ماضي او نكاح ماض لا يصح اقراره ولا يؤاخذ به وكذلك لو
اكره على ان يقر بعتق عبد معين او طلاق حتى لو اذا بعد ذلك واقام البينة

من اهداه الحرير المسوس

على ذلك يخرج دعواه وتفصيل بنده قوله واذا اتصل الاكراه بقبول المال الخ
الجمع يعني اكراهها المرأة على قبولها الخلع من زوجها بألف درهم مثلا باكراه ملجئ او
غير ملجئ وفصيلك فالطلاق يقع والمال لا يجب وانما يقع الطلاق لان الروح غير مكره فاذا
كان مكرها يقع فلان يقع اذا كان غير مكره اولى لكن يقع بائنا لان الخلع لا يرتد
ولو كان مكرها لان الخلع في هذه الصورة كطلقني يقع الطلاق رجعيا لان الواقع
بالصريح رجعي وانما لا يجب المال لان الاكراء منه غير معتبر للرضا وتملك المال
لا يصح بدون الرضا فصار كان المال لم يذكر اصلا فوقع بلا مال كما اذا طلقها امرأة
الضحيرة على مال فقبلت حيث يقع بلا مال قوله بالشب وهو قبول المال
قوله والحكم وهو لزوم المال في ذمة المرأة قوله بخلاف الهزل
اي في الجمع هذا لبيان الفرق بين الاكراه على قبول المال في الخلع وبين الهزل في
الخلع على المذهب اعني مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ومذهب ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله اما بيانه على مذهب ابي حنيفة فقوله ان في صورة الاكراه يقع
الطلاق في الحال ولا يجب المال وفي صورة الهزل لا يقع الطلاق في الحال ولا
يجب المال الا اذا شاء المرأة يخيره يقع الطلاق ويجب المال وبيانا للفرق ان
الاكراه معدم للرضا بالشب والحكم والهزل معدم للرضا بحكم دون الشب
فلما كان كذلك وقع الطلاق في الاكراه لتحقق الاهلية لا يتوقف على الرضا ولم يجب المال
لعدم الرضا اصلا وفي الهزل لما لم يكن الرضا بالشب منعدما امكن القول
بايجاب المال فتوقف وقوع الطلاق على قبولها المال واما بيانه على مذهبهما
فقوله ان في صورة الاكراه يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال وفي صورة
الهزل يقع الطلاق في الحال ويجب المال وبيانا للفرق ان الاكراه لما كان معدما
للرضا اصلا صار كان المال لم يذكر فوقع بلا مال والهزل لما لم يكن معدما
للرضا بالشب وجب المال تبعا للخلع قوله وكان كشرط الخيار على ما مر
اي فكان الهزل كشرط الخيار من حيث الرضا بالشب دون الحكم على ما مر في بيان
مسائل الهزل قوله واذا اتصل الاكراه الكامل اعلم ان الاكراه الكامل
لا خ انما ان يكون فيما يتعلق فيه الفاعل ان يكون آلة اولا فان تعلق فلا خ انما ان

يلزم من جعله آلة تبدل المحل الجناية اولا وما لا يتعلق فيه الفاعل آلة كهامة الاقوال
وتعطيل الفعل كالاكل والوطء لا يتحقق فيه الفعل الفاعل الى المحل لان
لا يتصور ان يكل انسان بلسان انسان آخر وكذا لا يتصور ان ينطق بلسان غيره وما يتعلق
فيه الفاعل آلة من غير تبدل المحل الجناية يتعذب فيه الفعل الى المحل كما في الاكراه
على اتلاف النفس او على المال حتى يلزم القصاص او الضمان على المحل لا على الفاعل
لان الاختيار الفاسد انما يحتجب اختيار الفاعل لا يصلح ان يكون معارضا للصحيح فتذهب الفعل
الى الاختيار الصحيح كان المحل اخذ بيده والقى نفسا او مال لا على ملكه ما تعذر
حيث يتعذر الحكم على الفاعل بل على المحل بعد صلاحيته للايجاب وان كان الخيار في
الصورتين فاسدا وما يصلح فيه الفاعل ان يكون آلة ويلزم منه تبدل المحل الجناية
لا يتعذب فيه الفعل الى المحل حتى يتعذر على الفاعل لتلا يلزم من تبدل النسبة بطلان
الاكراه كما سيجيء ثم اعلم ان في اتلاف النفس حلالا فعند ابي حنيفة ومحمد رضي
الله عنهما يجب القصاص ان كان عمدا على المحل وعند زفر يجب على الفاعل وعند ابي
يوسف لا يجب عليهما وعند الشافعي يجب عليهما الى قوله ان الفعل منه لا يمين المحل وكذا
يوسف في الفعل شبهة فانه يرى ان الفاعل مقصورا عليه نظرا الى كونه آلة ومن
المحل نظرا الى تحمله والشافعي يرى ان الفعل من ذا مباشرة ومن ذا تسبيبا فيتقاصر
منهما فلا مامر والجواب عن الشافعي انه لا عبرة بمباشرة المكره في الاتلاف والغصب
وغيرها حيث قال لا اختيار للفاعل هنا ما لا اختيار الجنى حتارا هول
الشهرين وهنا اعتبر مباشرة المكره فاوجب عليه القصاص قلنا من ضرورة الاتلاف
الشهرة مستقطة للقصاص وصار ذا القتل اتلف من ضرر الاتلاف والعتاق قوله
الى المكره بكسر الراء ولزمه حكمه اي لزم المكره حكم الفعل قوله فيما
يحتمل ذلك اي فيما يحتمل ان يكون المكره الفاعل آلة قوله وذلك مثل الاكل
الخ اي قوله فيما لا يحتمل ذلك قوله والاقوال كلها كالعتاق والطلاق
والنكاح والرجعة والتدبير والاقرار عن دم العمد واليمين والنذور والظهار
والايلاء والفيء لا يعمل الاكراه في هذه المواضع كذا اقاله الامام الاسبيجابي
وكذا الى الاسلام حيث يصح اسلامه استحسانا قوله وكذلك اذا كان

عطف على قوله لا يستقيم نسبته إلى المكره يعني لا يستقيم نسبة الفعل إلى الحامل
في هذه الصورة كما لا تستقيم في تلك الصورة بيانه أن المأمور إذا كان يضطر الذ
لكن يلزم من جعله بدلا لمحل الجناية لا يجعل آلة لانه حينئذ لا يتحقق الاكراه عليه
وهو فاسد لان بفعل المأمور مكرها عمل على وفاق الامر لانه إذا كان على حلاف
يكون الفعل بطوع من الفاعل لا مكرها من غيره عليه فحينئذ لا يتحقق الاكراه عليه
وهذا لان الاكراه المحرم على قتل الصيد حيث يلزم الكفارة على الفاعل بيانه أن الفاعل
وإن كان يصلح آلة لم يجعل آلة لئلا يلزم بدل لمحل الجناية وبطلان الاكراه لان
الحامل إنما حمله على أن يجني الفاعل على إحرامه أو دينه لا على أن يجني على إحرام الحامل
فيلزم لا محالة من تبديل النسبة بدل لمحل الجناية لانه حينئذ يصير محل الجناية
إحرام الحامل وإنما قلنا إن المكره إنما حمله على أن يجني الفاعل على إحرامه أو دينه
لان الصيد ليس معصوما لذاته لكن المحرم لا يجوز له قتل الصيد لاحرامه وغير
المحرم لا يجوز له قتل صيد الحرم لدينه الا ترى أن صيد الحرم إذا خرج من الحرم
يجوز للحلال قتله بخلاف الاكراه على قتل المسلم حيث الفاعل آلة في حق لزوم
القصاص على الحامل لانه لا يلزم من جعله آلة بدل لمحل الجناية لان المحل
هو الآدمي المعصوم وهو لم يتبدل من تبديل النسبة وفي حق الاثم لم
يجعل آلة حتى قلنا ان القاتل يأثم بقتله لئلا يتبدل المحل في حق الاثم لان القتل
من حيث هو سبب لاثم جناية على دين المباشر ولهذا يعزر القاتل عند أبي
حنيفة ومحمد رضي الله عنهما خلافا لمكره على إتلاف المال حيث لا يأثم لان المال
غير معصوم بل ليحمل لحق غيره وحق الغير يجبر بالمثل أو بالقيمة فقوله
إلا أن المحل أي محل الجناية حقيقة غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة ومحل
الجناية حقيقة هو إحرام الفاعل أو دينه كما قلنا والذي يلاقيه الاتلاف صورة
فهو الصيد قوله وكان ذلك يتبدل أي كان محل الاكراه مبتدأ
قوله بأن يجعل آلة أي بان يجعل الفاعل آلة للمحرم وهو بكسر الراء
قوله مثل إكراه المحرم من اضافة المصدر إلى المفعول والفاعل محذوف
تقديره مثل إكراه المحرم المحرم والدليل على تقدير الفاعل تحريم قول المهتف

بعد هذا قيصير محل الجناية إحرام المكره بكسر الراء قوله إن ذلك بكسر
الهمزة وفتحها أو له إذا كان وإنما قلنا إن الهمزة مكسورة لان إن المكسورة تقع
في مقابلة الجملة بخلاف المفتوحة والحق أن الواقع جملة لا مفردا والتقدير فإن ذلك بالقياس
لان الجزاء وقع جملة اسمية إلا أن المضاف حذف لقلة توسعا في الكلام وذلك
اشارة إلى الفعل قوله يقتصر على الفاعل اعلم أن اقتصار الفعل على الفاعل
لا يمنع الحامل لانه واحد لان الحامل إذا كان يجب عليه الجزاء لان الذات
يجب عليه الجزاء إذا كان محرما فلان يجب الجزاء على المكره الحامل والاكراه
اشد منه لان الاول يحمل معنى ان الفعل الصادر من الفاعل لا يجعل كأنه وقع
من الحامل بان يجعل الفاعل معذورا في الجناية حتى الفعل على الفاعل كأن
معذورا في الجناية فلهذا قلنا في صورة الاكراه على القتل يجب القصاص على
الحامل لحديث قوله لان المكره بكسر الراء والضمير المستتر في
جملة راجع اليه والمراد راجع إلى الفاعل قوله والضمير في نفسه وفي هو وفي لغيره في الموضعين راجع إلى الفاعل قوله
وفيه خلافا للمكره بكسر الراء أي في جعل الفاعل آلة لغيره خلافا للمكره وقد
بيناه قوله وعود الامر إلى المحل الاول عطف على قوله خلافا للمكره
والمراد من الامر الفعل والمراد من المحل محل الفعل والمراد من المحل الاول هو
المكره الفاعل وإنما قلنا ذلك لان الاصل أن يكون الفعل الصادر من شخص مضافا
إلى ذلك الشخص لكن لما تبدل النسبة بسبب شرعي في صورة الاكراه على القتل
وإبقاء المال واضفنا الفعل الموجود من المأمور إلى الحامل لكون المأمور صالحا
للآلة كما مر فصار الحامل محلا لاثاما للفعل وهذا في صورة الاكراه المحرم لم
يتبدل النسبة من الفاعل إلى الحامل يلزم عود الامر إلى الفاعل وهو فاسد
للزوم بقاء التبديل من ثباتا للتبديل ولزوم عدم الاكراه من وجود الاكراه
وهو محال للزوم الجمع بين النقيضين فإن قلت لا نسلم انه يلزم عود
الامر إلى الفاعل قلت إنما يلزم العود لان أثر الكره إنما يتحقق إذا كان
فعل المأمور على وفاق الامر لا على خلافه وهاهنا لو اضفنا فعل الفاعل إلى الحامل

لا اكراهه لا شيء الوفاق لان الحامل ما اراد ان يكون الجناية واقعة على الجزاء به بل
اراد وقوع الجناية على الجزاء الفاعل او دينه فيطالب فيحتاج الى الحمل الاول
وهو الفاعل ليندفع بقاء الوفاق فيلزم العود لا محالة فيلزم منه بقي من اثبات
وعدم من وجود وهو باطل فاضم فاية بيان شاف وتحقيق كاف وبين شعة
خلالها فلي من بين كلي قوله ولهذا قلنا ان المكره بفتح الراء اتباح لما يبين
فلهذا وهو ان ما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره لكن يلزم منه تبدل المحل
الجناية قال ذلك ليتصور على الفاعل ومعنى الاقتصار مرة مرة بيانه ان القابل
المامور وان كان يصلح ان يكون آلة للامر في حق لا يصلح لكن لا يصلح آلة
الامر لان غرض الحامل من الاكراه ان يقع الفاعل في الاثم عند اختيار زوجه
على زوج غيره فلو قلنا بتبديل النسبة الى حق الاثم يلزم تبدل محل الجناية فيكون
محل الجناية دين المكره الحامل بخلاف ان كان دين المكره الفاعل وفيه عود الامر
الى المحل الاول على ما مر بيانه واما قلنا بعد ان كان دين الفاعل لان الفاعل
انما باختيار زوجه على زوج غيره لان الذنوب بعزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل
الاختياري والاتصال حاصل لان بفعل الفاعل لو لم يكن اختياريا لكان اضطراريا
فيلزم حينئذ ان يكون امر الحامل اياه بمنزلة امره للجارح لكان اجر ولا حتى
حينئذ للمكره اثر اصلا قوله وهو لا يصلح الى ذلك آلة اي القابل لا
يصلح الى الماشية آلة قوله به اي بعمل القابل آلة قوله وكذلك
قلنا الى المكره بفتح الراء هذا ايضاح ايضا عطفا على قوله قلنا ان المكره على القتل
بالماشية اذا باشر فكرها وسلم مكرها يقتصر تسليمه عليه حتى حيث لا يملك بالقبض
لكن على وجه الفساد لعدم الرضا وفايدة ثبوت الملك فاسدا ان المشتري اذا
تصرف فيه مما لا يحتمل الفسخ لا يفسخ البائع لكن له الخيار في التضمين ان
شاء ضمن الحامل وهو يرجع على المشتري وان شاء رجع على المشتري واذا تصرف
فيه المشتري مما يحتمل الفسخ فله ان يفسخ وان تداولته الايدي وان
شاء اجاز وانما قلنا ان التسليم يقتصر عليه لانه لو لم يقتصر وجعل كان الحامل
هو المسلم الى المشتري يلزم حينئذ تبدل محل الاكراه وعود الامر الى محل

الاول

الاول وفساد وقد بيناه واما قلنا انه يلزم تبدل المحل لان محل الاكراه هو المبيع
لا المغصوب لو قلنا بتبديل النسبة يلزم ان يكون المحل هو المغصوب لان الحامل
لبسه لا يملك تسليم ملك الغير برفع الموانع فيكون ما التسليم فاصلا فيلزم تبدل
المحل لا محالة وكذا يلزم تبدل ذات الفعل لانه لا يلزم ان يكون التصرف في
المبيع بالامام غصبا محضا هكذا الذي قلنا من ثبوت الملك فاسدا من هب
قلنا بانه التسليم رضي الله عنهم وعند زفر رحمة الله لا يثبت الملك لانه مع موقوف
الى الاجازة فصار الحامل كالبائع هو البائع والمسلم الاجنبي انه يضمن قيمة العين
فلان انه اكره على تسليم مزيل للملك ولا شك فيه وقد اتى بذلك التسليم لانه اطاع بها
اكره عليه ولو لم يكن مطيعا لم يكن مكرها في الفعل لانه فاسد لثبوت الرضا فلا
يضمن الملك قبل القبض ولا تسليم آلة صار كالبائع هو البائع والمسلم لانه لبس في
وسعه منع مال غيره وتسليمه رفع الموانع على وجه يصير سببا للملك زالي وقوله
الدفع وفي هذا المعنى يتضح ان يكون المامور آلة له فيصير الحامل حينئذ مكرها
على البيع والتسليم اذ هما مال غيره ودفع مال الغير بلا رضاه غصب فتصير وهذا
معنى قول المصنف وقد نسبنا الى المكره من حيث هو غصب فافهم وهو اعني
قوله وقد نسبنا جواب سؤال بان يقال لما اقتصر التسليم على المامور فلم يتصور
الحامل كالجاني عنده وقد اندرج الجواب فيما قلنا فما قوله واذا ثبت
آلة امر حكمي صرح به في هذه الجملة اعني قوله صرح به صفة لقوله امر بعد صفة
وهي قوله حكمي بيان هذا ان المصنف رحمه الله ذكر قبل هذا نسبة الفعل
الى المكره الحامل واراد بذلك النسبة بفعل من الفاعل الحامل حكما لا
حسا لان الفعل عرض لا يوجد في محل لا يتصور انتقاله عنه وعلى ذلك هذه
المسئلة فقال واذا ثبتت امر حكمي بقي لما ثبت ان الفعل امر حكمي لا حسي
استقام الفعل الامر المفعول لان الجنس حتى قلنا ان المكره على الاجناف
بها فيه الجنا هو المكلف حتى يكون للفاعل دون الحامل وانما قلنا ان المكلف لحظ
الاجناف هو المامور لان الامر لان الكلام امر حسي لا يحتمل النقل والمنتقل
الى الحامل هو معنى الايلاف لان معنى الايلاف مفعول حتى يكون للفاعل فتصير

او

الجاهل ولا يقال ينبغي أن لا ينتقل الإيلاف إلى الجاهل حتى لو انتقل الاعتاق إليه لأنا نقول لا ملازمة بينهما لأنه ربما يوجد الإيلاف ولا يوجد الاعتاق كما إذا قتل الجد أو المعتقة بشهادة الزور وكذا يوجد الاعتاق ولا يوجد الإيلاف كما في اعتاق الوكيل حيث لا يكون صائما فلما ثبت عدم الملازمة بينهما وقد علمنا أن الجاهل هو الذي لجأه واضطره إلى الاعتاق قلنا إن الفاعل لا يضطر أن يكون آلة له في الحكم بلفظ الاعتاق فلا ينتقل ويصح أن يكون آلة في الإيلاف الحاصل في ضمن الاعتاق فلم ينتقل وهذا هو المراد من قوله لأنه منفصل عنه في الحال أي لأن الإيلاف منفصل عن الاعتاق قوله باطل أي باطل الإيلاف قوله وهذا عندنا أي الذي بيناه في الإكراه إلى هذا الموضع هو قولنا لا قول الشافعي ثم ذكر قول الشافعي فقال تصرفات المكره إن كانت قولا كون قولا كالنكاح والطلاق والعتاق وغيرها لا عبرة لاختيار الا إذا كان حق الله كإكراه الحربي على الاسلام بخلاف إكراه الذمي فإنه لا يصح اسلامه فإن الإكراه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون وكذا إكراه القاضي المدين على بيع ماله حق محض وإن كانت تصرفاته بفعلا فإن كان ما لا كراه عدم إيجاب للفاعل الفعل تطلب حكم الفعل عن الفاعل ونسبه إلى الجاهل كما في الإكراه على إتلاف مال الغير إذا لم يمكن نسبة الفعل إلى الجاهل فحينئذ يتطلب حكم الفعل أصلا كما في الإكراه على شرب الخمر وإفطار صوم رمضان حتى لا يجب الحد ولا يفسد الصوم وإن كان عدم الاختيار الفعل كالإكراه على الزنا والقتل يقصر على الفاعل حيث يجب حد الزنا والقصاص على الفاعل ثم لا تفاوت بين الملجئ وغير الملجئ والجواب قلنا لا نسلم عدم الاختيار الآتي لما اختار لنفسه ما هو أيسر وأرفق دون ما هو أعسر وأشق ولئن سلمنا لكن يرد عليه الإكراه على الزنا والقتل لأن الحد يندرئ بالشبهة والفاعل لما كان عديم الاختيار كف وجب عليه الحد والقصاص عنده وقوله لا تفاوت بين الملجئ وغير الملجئ فلا نسلم ذلك لأن ضرب سوط أو جلس يوم مثلا أن يكون مثل إكراه بقتل الآتي ثم ضرب سوط أو سوطين يحصل من الشبان لعبا فهل يعتبر مثل ذلك

ملجئا الا إذا كان التهديد بضرب سوط على موضع يخاف منه التلف فحينئذ يكون ملجئا عند الكل قوله الإكراه مفسد للرضا وما كان شرطه الرضا فسد بالإكراه كالبيع والإجارة وما لا فلا كالطلاق والعتاق وهذا لأن الأقوال الثلاثة الأفعال لما كان يحتمل أن يكون الفاعل فيه آلة من غير تبدل المحل ينسب إلى الجاهل والا فيقتصر على الفاعل لما قلنا قوله بغير حق احتراز عما إذا كان بحق فإنه يكون صحيحا كما بينا قوله ليكون رخصة أي في الضمير أي ليكون القول بينا ثابتا في القلب فيظل أي القول عند عدم أن عند عدم القصد والاختيار والإكراه بالحدين مثل الإكراه بالقتل لعدم الرضا في الصورتين وتمامه أي تمام الإكراه بأن يجعل عدوا أي بأن يجعل الإكراه آلة أي للمكره للفاعل قوله والا فيظل أصلا أي وإن لو يمكن نسبة الفعل إلى المكره الجاهل يظل حكم الفعل أصلا والله أعلم

باب حروف المعاني

ارتفع الباب بالحرية لقوله والذي وهو اسم موصول والجملة الواقعة بعده صلة أعني الجملة الفعلية والمراد من حروف المعاني الحروف الموضوعة للمعاني كالتعقيب والتراخي وغيرهما وسيجيء ذكر من حروف الهجاء وتاجه هذا الباب لقلة مسايله قوله فنقطر من مسايل الغيم وقع في موقع الاعتذار لأهل الاعذار أصل ذا قالوا إن هذه الحروف تتعلق بعلم النحو لا بعلم الأصول والتطرق اللغة التصق والمراد منه البعض مجازا قوله والاصل فيه الواو أي الاصل في العطف الواو لكونه موضوعا للاشتراك بين الشيئين لجنس وغيره موضوع للاشتراك والجمع مع بين الشيئين مع معية آخر كالترتيب وغيره ولا شك أن المفرد أصل والمركب فرع وإنما ذكرنا لا مطلقا ليشمل الاشتراك في الحكم والاعراب وفي الاعراب دون الحكم كما في بل قوله وهي مطلق الجمع عندنا أي الواو مطلق الجمع عندنا وعليه إجماع أهل اللغة وإنما قيدنا بقولنا عندنا لان الشافعي ذكر في أحكام القرآن أن الواو للترتيب وزعم أن الترتيب في الوضوء فرض بمفهوم الواو ونحن أنكر

شراك

عليه اكثر اصحابه في هذا لان هذا قول لم يقل به احد مخالف لموضوع اللغة
وهذا سهو منه لاستعمال الواو في مقام لا يحتمل الترتيب اصلا كقولهم تضارب
زيد وعمرو واشترك بكر وخالد والدراهم بين زيد وعمرو فصل احد بقوله
ان التضارب يحصل من زيد قبل عمرو او يحصل الاشتراك من بكر قبل خالد او يكون
الدراهم معلقا بين زيد الى ان يحكم الشرع وهذا فاسد بمرة وكذلك قولهم سيان
زيد وعمرو فلو كان في هذه المواضع امكان الترتيب لكان استعمال القاصر جائرا
والعجب من الغزالي انه فرع صفاة الجسم البصري رضي الله عنه وطعن
على مالك وشنع على ابي حنيفة رضي الله عنه في اخر مخرجه فقال واما ابو يوسف
فلم يكن مجتهدا لانه كان لا يعرف اللغة وعليه يدل قوله لو رماه بابو قبيس
ثم عقل عن سهو امامه ولقد صدقوا في قولهم جنك الشيء يعمي ويصم
والجواب عنه من وجوه احدها انا نقول لا نسلم ان ابا حنيفة تكلم
بهذه الكلمة اصلا وما ذاك الا فتراء عليه فانه مسطور في كتاب
كتاب من كتبا اصحابه جوابها وانى دليل دل عليها والله والله ان بعض الظن
اثم والثاني فرضنا انه تكلم بهذه الكلمة لكن لا نسلم انه خطأ لانه يجوز
بطريق الحكاية مثل هذا الاسلوب الى ما ذكر صاحب الكشاف في قوله الكشاف
ويجوز مثل ما قلنا بطريق الحكاية واستشهد بالاشعار كقوله ٭ وجدنا
في كتاب بني مخزم الحق الجمل بالزكص المعار برفع القاف والراء والبيت
للشمردل بن ابي خازم من كوز في دبوا ان المفضل الضبي ايضا وكقوله
ذي الرمة ٭ سمعنا الناس ينتجعون غيثا فقلت لصيدح انتجعي بلالا ٭
برفع السين يعني لما سمعت هذا الكلام وهو الناس يطلبون مطرا فقلت
لناقتي اطلبي نوالا بلال بن ابي بردة وكقوله الاخر نادوا بالرحيل
غدا وفي ترحالهم نفسي ٭ يروي برفع الرحيل ونصبه وكقول اهل الحجاز
في استبعاد لمن يقول رايت زيدا من زيدا وكقولهم قرأت سورة انزلناها
بضم سورة وكقولهم بعد اتى بالحمد لله بضم الدال وكقولك دعني من تمرتان
لمن يقول عندي تمرتان ولا ينكر الحكاية وفي ان تنقل القول على ما كان لا

من لا يمس الا بعلم الاعراب او من له مسترسل الجنون والجنون فنون والثالث
فرضا انه خطأ كما زعم هذا القايل لم لا نسلم انا لشخص لا يكون مجتهدا اذا اخطأ
في شيء لان القول بالعصمة كما هو مذهب المعتزلة لسنا على هذا المسلمين بل نجوز عليه الخطأ
والصواب لانه ليس معصوما نقول فلما اورد الغزالي في كتابه ما
اخذ اهل اللغة على امامهم من الغلط في اشياء الاول قوله في احكام القرآن
ذلك دليل لانقول انا لا نكفر بها لكن انما معناه لا نميل والثاني قوله
في كتابه هذا ان الواو للترتيب وفي المطلق الجمع والثالث قوله في كتابه
ما نالج وانما هو ملج كقوله تعالى طاح الحاج والرابع واذا اشكل كلمة يزيد
اذا اعتراه وانما يقال اشلاه اذا استنجاه والخامس قوله لعل الملاك
وانما العزم اللزوم الى غير ذلك مما عزا الى شيء في كتابه المنخول
اشياء من غير تحرير على دعواه ولا دليل على ما خيل له فلولا اطالة الكلام
ورد دناه برمته على وجهه ويوشك ان يعد عنا فعل يده ولسانه والله انا
كنا نعتقد غاية الاعتقاد لاجل ما جمع في اجابه من كلمات المشارع بالنظر
الى الظاهر ثم لما راينا من طعنه على الكبار بلا امامة يزهان جعل سامية
ما حصل ولقد صدقوا الى قولهم سمع بالمعيدي خير من ان يراه اللهم
ارزقنا الصدق والوفاء وجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا وفيي لنا من امرنا
رشدا قوله واما قول الائمة جمع امام والفتوى جواب الجاهد
قوله واما بحث الترتيب هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال يرد
على كلامكم ان الواو المطلق الجمع قول ابي حنيفة في قول الرجل ان كلمتها فانت طالق
وطالق وطالق حيث قال يقع الواحدة اذا وجد الشرط فلو كان الواو
لمطلق الجمع لا للترتيب لكان ينبغي ان يقع الثلاث فاجاب عنه وقال انما
يثبت الترتيب فيه لاقتضي الواو ذلك باعتبار ان الجزاء متعلق بالشرط مرتبا
الاول بالواسطة والثاني بواسطتين والثالث بواسطتين ثم ثالث
الترتيب حال التكلم زال عند وجود الشرط كذلك فلما زال الاول قبل الثاني
والثالث بانت فلم يبق للثاني والثالث محل وعند فما يقع الثلاث لا باعتبار

أنّ الواو عند هما للمقارنة بل باعتبار أن زمان الوقوع لم يوجد إلا التفريق وأما التفريق في التعليق فقد ثبت جميعا والجواب أن الواقع عند وجود الشرط ما هو الملفوظ المتعلق بالشرط لا غيره فيقع الجزاء كما علق قبلين بواحدة لا أن عدة هذا فيما إذا قدم الشرط أما إذا أخر الشرط يقع الثلاث بالاتفاق لأن الشرط معتبر وإذا وجد في آخر الكلام معتبر يتوقف أوله على آخره كما في الاستثناء

قوله وفي قول المؤلف هذا جواب سؤال بالعطف على قوله في قوله إن نكحها وهو أن يقال بم دعلى ما قلتم إن الواو المطلق الجمع لا للترتيب قوله لكن لما أراد أوقع الفصول الثلاثة بدون إذا قال المؤلف فقال المؤلف عقيب هذا وهذا حيث يبطل نكاح الثانية فلو كان الواو المطلق الجمع لما بطل نكاح الثانية عقيبها ولصح نكاحها جميعا فأجاب عنه وقال إنما بطل نكاح الثانية في هذه الصورة لأن صدر الكلام لإثبات العتق وليس في آخره ما يغيره الأول لأن العتق الثاني لا يبنى في العتق الأول فلم يتوقف الأول على الثاني فلم يتوقف نعت منا لجملة في حق الثانية لأن الأمة ليست بمحللة مضمومة إلى الحرة بقوله عليه السلام لأن حكم الأمة على الحرة قوله الفصول بضم الفاء نسبة إلى جمع الفصل بمعنى الزيادة وزاد به إلى الاصطلاح من تصرف في حق الغير بدون إذنه قوله في حق الثانية أي في حق الأمة الثانية قوله فطلق الثاني في نكاح الأمة الثانية بعتقها أي بعتق الثانية قوله بخلاف ما إذا زوج الفصول أختين هذا جواب سؤال وهو أن يقال لم قلتم إن الواو ليست للمقارنة وقد قلتم بطلان نكاح أختين إذا زوجهما الفصولي في عقدتين فقال المولى أجزت هذه وهذه كما في إجازتهما كما جاء به وقال إنما بطل العقد ان جميعا لأن صدر الكلام لجواز النكاح وفي آخره ما يغيره لأن جواز النكاح الثاني بنا في جواز النكاح الأول للزوم الجمع بين الأختين فلما كان في آخر الكلام ما يغير توقف أول الكلام على آخره فلزم الجمع بين الأختين وبطل النكاحان جميعا لا لأن الواو تقتضي المقارنة قوله به أي بصدر الكلام

الجزء

الجزء أي آخر الكلام عنه أي عن النكاح قوله بمنزلة الشرط والاستثناء من حيث تغير أول الكلام قوله وقد دخل الواو على جملة كما علمت أن الواو إذا دخلت بين جملتين لا توجب الشركة في الحكم حتى إذا قال لرجل لا تدخل الدار إلا وأنت طالق ثلاثا وهذا طالق تقع على الثانية واحدة لأنها لا تحتاج لأن الشركة في حكم الأولى لاحتياج الثانية وإذا تمت الثانية فلا احتياج ولا يسبق الشركة بمقتضى العطف لا ترى إلى صور العطف بلا أول ولكن لما في قولك جاني زيد لا عمرو وقولك جاءني زيد بل جاءني عمرو وقولك ما رأيت زيدا لا بل عمرو أفضل نرى نظائر هذه الصور تشركه في الحكم سوى أن الاشتراك في الإعراب حاصل وليس كلامنا فيه وتمنع بعضهم هذه الواو واو النظم وواو الابتداء وظن ظنا فاسدا بأنه لو كان للعطف لزم الجمع بين الجمل المتضادة كقولهم أكرمت زيدا وأهنت عمرا والأمر بالشيء والأمر بضده إذا كان مقتضى العطف الجمع بين معنيي الجملتين لا يجاب ونحن لا نسلم ذلك لما أن ذلك من صور العطف بالواو وفي الثلاث وإنما العطف للجمع حاصل فيها وورد من النظر بين الاستادين كما في قولك زيد كاتب وعمرو شاعر قوله وهذا فلما اتضح لقوله لأن الشركة في الحرية أنه إذا وجبت لا محالة اعتبار الكلام الثاني فلما أن يقتضي من الجملتين تشارك الكاملة بما كانت به بعيبه حتى قال يوقوع الواحدة عند أبي حنيفة رضي الله عنه في قول الرجل لامرأته قبل الدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق لأن الثاني لغي في قوله وطالق قد تعلق بعين ذلك الشرط فوقع على الترتيب الملفوظ كما علق فلو لم يكن الثاني متعلقا بعين ذلك الشرط واقتضى الاستئناف أعني الانصراف بشرط على حدة وبقيت بنان بالاتفاق وصار كأنه أعاد الشرط وقال إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق إن دخلت الدار بخلاف ما إذا قال فلانة طالق وفلانة حيث يصير كأنه أعاد ما مضى به الأول لأن الاشتراك في تطليقة واحدة لا يتصور كما في قوله جاني زيد وعمرو حيث يصير كأنه قال جاني زيد وجاني عمرو لأن الشركة في شيء واحد لا تتصور لأن المجيء عرض لا يقبل الانقسام فيحال أن يجيء الشخصان بمجيء واحد فلزم قدرنا المحل وأحد مجيئا على حدة قوله بعينه أي بعين ما عم به الأول وقوله بعينه أي

قصه

بعين ذلك الشرط المذكور قوله ولا يقتضي الاستدراك به أي ولا يقتضي الكاني الانفراد بالشرط قوله كانه اعاده أي كان المتكلم بالتعليق اعاد الشرط قوله وقد تستعار الواو للحال لمعنى الجمع يعني قد تستعمل الواو في معنى الحال مجازا او الحوم معنى الجمع في الحال كما في العطف الاتي لان الحال يجامع ذا الحال كالمعطوف يجامع المعطوف عليه كما في قوله تعالى وفتحت ابوابها اي ابواب الجنة والتقدير حتى اذا جاءوها وابوابها مفتوحة وانما ذكر الرب تبارك وتعالى بحرف الواو حين ذكر الجنة ولم يذكر الواو حين ذكر جهنم اشارة إلى ما لا يخفى من كرمه تعالى وقال علماؤنا رضي الله عنهم في قول الرجل لغيره أنت طالق وانت حر إن الواو فيه للحال اي والحال انك حر عند اداءك حر لا يعتق بعد في الحال لان الاجوال شروط وكذا اذا قال للحر انت حر وانت اسمن اي والحال انك اسمن عندي تراوكي حتى لا يحنث لاسمن ما لم يزدك بما قال قوله واما الفاء فانها للوصل والتعقيب وعليه اجماع اهل اللغة والنحوي وانما قيد بقوله للوصل خبرا عن كلمة ثم فانها للتعقيب لكن مع التراخي قوله وبهذا قلنا اتضح لكون الفاء للوصل والتعقيب يعني قلنا في قول الرجل ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط دخول الدار الثانية بعد الاول بلا تراخ حتى اذا دخلت الثانية بعد الاول بتراخ او دخلت الثانية قبل الاول لا تطلق خلافا لما اذا قال وهذه الدار قوله ان الشرط بكسر الهمزة متصل بقوله قلنا قوله وقد تدخل الفا على العلة اعلم ان الاصل في الفاء ان يدخل على الحكم دون العلة لان وضع الفاء للتعقيب والحكم يتعقب العلة كما في قولهم جاءني فاكرمته فان المجيء هو العلة والاكرام هو الحكم وضرب فاوجع فاشتم الآية ونحو ذلك يدخل على العلة اذا كانت الاستدادا لانها تتصل وفيها معنى التعقيب كما في قولهم اسلم فدخل الجنة قال الحاكم تناهى فيه نظر لان اثبات الجنة قد يتراخى وقد لا يتراخى فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال والصواب ان هذا قد دخل في جواب الامر لتضمنه معنى الشرط والجزاء فقوله لا نسلم ان هذا بناء الحكم على الاحتمال

بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان الحدوث عارض في الثابت ولا نسلم انه قال الجواب لانه حينئذ يتقابل المعلول علة والعلة معلولا فتفسد المعنى لانه يصير حينئذ تقدير الكلام ان اشرت فانت طالق فانت طالق وفساده يعلم بادنى فكر إن شاء الله تعالى والايتار الفرح قوله ولهذا قلنا اتضح لتولد تدخل الفاء على العلة اذا كان ذلك مما لا بد وان يتأخر دخول الحال عن العلة اذا دامت قلنا في قوله انت طالق فانت حر إنه يعتق في الحال لان العتق صفة دائمة فاشبه المتراخي اي شبه العتق المتراخي وتقدير الكلام اذ إلى الفاء لانك حر يعني لانك عتقت وكذا اذا قال للحر انت اسمن منه يكون امس انزل اولم ينزل لان تقدير لانك امس ولم ينزل تقدير الكلام في الاول إن اديت وفي الثاني إن ترك لان الاصل عدم الاضمار وكلا بدون الاضمار صحيح قوله واما الواو فلعطف على سبيل التراخي والمراد من التراخي ان يكون وجود المعطوف بعد وجود المعطوف عليه مهلة بخلاف المعطوف بالفاء فانه بعد المعطوف عليه بدون مهلة كما في قولك جاءني زيد ثم عمرو هذا بالاتفاق والاختلاف في حقيقة التراخي فعند ابي حنيفة رضي الله عنه هو ان يكون بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه لحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث الكم والحكم وعند هما التراخي في الحكم لا في الكم لمراعاة معنى العطف وما قاله ابو حنيفة اوجه لان الاصل في الحكم كل موجود ان يكون موجودا من كل وجه لا من وجه دون وجه ووفاؤهما يقتضي ان يكون التراخي من وجه دون وجه ولا نسلم ان العطف يقتضي الوصل بين الشيئين لامحالة الا ترى انك اذا قلت جاءني زيد واكبا فانه يدين بديانتك الجانب من قضى بلاد المغرب ثم عمرو كم بين المعطوف والمعطوف عليه من الفصل بما لا خلاف يظهر في قوله لامرأته قبل الدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يقع الاول والثاني وعند هما يتعلق الجميع ويقع الواحد عند الشرط والثاني والثالث في الحال وفي المدخول يقع الاولان ويتعلق

الثالثة عند ابي حنيفة وعند هما يتعلقن ويقعن جميعا هذا فيما آخر الشرط أما
اذا اقتصر فغير المدخول له عند ابي حنيفة يتعلق الاول ويقع الثاني ويلغو الثالث وعند
يتعلق الكل فلا يقع عند وجود الشرط الا الاول وفي المدخول له عند ابي حنيفة
رضي الله عنه يتعلق الاول ويقع الاخيران في الحال وعند هما يتعلق الكل ويقع الكل
عند الشرط قوله وكلمة مستانف كما يروى بكسر الواو وفتحها وقد
حصل بالسماع عن بعض شيوخ بالكسر وعن بعضهم بالفتح ووجه الكسر على
ارادة المتكلم ووجه الفتح على ارادة الكلام اي كان الكلام مستانفا حكما
اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة لانه لو كان مستانفا حقيقة لوصل المعطوف
بالمعطوف عليه لكن جعل بمنزلة المستانف قوله لا يكمل الدراهي
اي للقول بكمال الدراهي وبيان الكمال مر قوله اي الوجود اي في وجود
الحكم وهو الطلاق دون الكل وهو السبب قوله وقد تستعار
الواو وجه الاستعارة هو الاتصال بين ثم والواو من حيث ان الواو لما كان
موضوعا لمطلق الجمع دل بالطلاقه على الجمع بالدراهي وانما لم تحمل على الحقيقة
في قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا بل حمل على المجاز لان اول الآية وهو قوله
تعالى فلا اقتحم العقبة وما ادراك ما العقبة فك رقبة او اطعام في يوم
ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة يدل على تقدير الحمل على الحقيقة
ان يكون المراد للعبد قبل الايمان فحمل على المجاز لاجل هذا كما في قوله تعالى شهد
الله انه لا اله الا هو والملائكة شهدوا لان التعقيب والدراهي في صفاته تعالى لا يجوز
قوله تعالى فلا اقتحم العقبة قال الازهري معناه فلم يقتحم العقبة الشاقة
اي لم يقطعها وانما منعها فك رقبة اي الجواز عليها بان يكون رقبة وقال ابن
عرفة فلا اقتحم العقبة اي لم يحمل الامر العظيم في طاعة الله تعالى وقوله ذي
مسغبة اي مجاعة وقوله ذا مقربه اي ذا قرابة وقوله ذا متربة اي لصق
بالتراب من فقره قوله واما بل موضوع لاثبات ما بعده اي لفظه موضوع
والضمير في بعده راجع الى بل وكذا في قبله وهذا معنى قولهم بل للاضراب
عن الاول والاثبات للثاني الاتري انك في قولك جاءني زيد بل عمرو اثبت المجيء اولا لزيد

ثم اضربت عنه اي اعرضت عنه واثبته لعمرو واعلم انه لو قال لامرأته المدخول
بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا بالاتفاق ولو قال لغير المدخول بها انت طالق
قبل الف بل الفين تقع واحدة بالاتفاق ولو قال لغير المدخول بها انت طالق
قبل ثلاث بل ثنتين تقع ثلاث بالاتفاق وفي هذه الصورة الاب والجامع عند ابي حنيفة
الاول وعند محمد الثلاثة بل ههنا للاضراب عن كلمة ان كلمة بل لترك الغلط
والطلاق لا يحتمل الترك والاقرار يحتمله لانه اخبار كما في قولك سبني فلان بل
يشتمون لانهم ربما ظنوا ان ستة وستون منظما الى ثمانين بل تعمد منه الى ستة
وثمانون مع عشرة اخرى في قولك بل لفلان كذلك يعني عليك الف آخر مع ما في الا
المقر به اذ لا واسطة فلما انه لو قال كنت طالقا امس بل يوم واحدة بل يقع
الثلاث لانه اخبار مجمل للغلط بخلاف الانشاء الثاني في غير المدخول بها لو قال
انت طالق واحدة بل ثنتين تقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا
في التحرير انما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين او بل
ثلاثا تقع الثلاث بالاتفاق وهذا في المدخول بها ظاهر وكذا في غير المدخول
بها لانه لما علق الاول لم تخل المحلية بخلاف وقوع التحرير والفرق لابي حنيفة
بين العطف بالواو وبين العطف بل اذ في العطف بالواو لا تقع الا واحدة في غير
المدخول بها وفي العطف بل تقع الثلاث ان الواو للعطف على وجه التعرير
فلم يقع الاول بانت المرأة وانتفت المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وليس في
وسعه ابطال الاول فلم يثبت وفي وسعه اثبات الثاني يشترط على حدة لانه لو
تخللت المحلية بعد الكل الاول مع الاول فثبت ما بقي وسعه فصار كانه قال لا بل
انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة اليمينين وليست احداهما
اليمينين بأول من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط بخلاف ما لو قال
ان اليمين هناك واحدة فوقعت كما علقت مقترنة بالاول قوله
ليتصل به بغير واسطة اي ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة لانه رجع عن الاول
بخلاف العطف بالواو قوله فيصير بمنزلة الراجع مخطوء على قوله ليتصل
قوله فيثبت ما في وسعه وهو ايراد الثاني بالشرط قوله وانما
لكن فلا استدراك بعد النفي والمراد بالاستدراك ههنا ان اذا لا الوهم اعلم ان

العطف لكن إنما تكون بعد النفي إذا كان عطف مفرد على مفرد أما إذا كان
عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والإثبات لكن الشرط أن تكون الثانية نقيضا إذا
كانت الأولى إثباتا كما أن الشرط أن تكون الثانية إثباتا إذا كانت الأولى نفيا
بعض هذا قالوا إن لكن تجيء لتدرك قضية تحالفه إلى قضية بيانه فلو قلت ما
جاءني زيد لكن عمرو فلو قلت جاءني زيد لكن عمرو لا يجوز لعلاقة العطف بكلمة سل
وبيانه في الجملة إذا كانت الأولى إثباتا فلو قلت جاءني زيد لكن عمرو لم يجز وبيانه
في الجملة إذا كانت الأولى نفيا فلو قلت ما جاءني زيد لكن عمرو جاءني وينبغي لك أن
تعرف أن المخالفة بين الجملتين لا يلزم أن تكون ضربا بل قد يجوز المخالفة من
جهة المعنى كما في قولك زيد عالم لكن عمرو جاهل والجملة الثانية وإن
كانت إثباتا بعد إثبات نقيضا الأولى من جهة المعنى وبيانه نفي بعد إثبات
في المعنى لأن الجهل ضد العلم ويبقى لك أن تعرف أيضا أن لكن إنما تكون للعطف
إذا كانت مخففة فإذا كانت مشددة فلا يلزم اعلم أن مذهب يونس أن نون
ليست بحرف عطف وأن الاسم بعدها يكون محمولا على عامل مضمر فإذا قلت ما
جاءني زيد لكن عمرو وكان التقدير جاءني عمرو وإذا قلت ما رأيت زيدا لكن عمرا
كان التقدير لكن رأيت عمرا فإذا قلت ما مررت بزيد لكن عمرو وكان التقدير
لكن مررت بعمرو وأيضا تدخل عليه حرف العطف فلو كانت للعطف لم يجز
دخول حرف العطف على حرف العطف قوله لا نسلم أن الاسم محمول على
عامل مضمر قلو كان كذلك لكان عطف جملة على جملة لا عطف مفرد على
مفرد وقد بان المقدر كالملفوظ ولا نسلم أن لكن بعد ما دخل عليها حرف
العطف بقيت عاطفة بل صارت بمعنى لا يستدرك الأزهري بل قولهم
وأن الفلوس جئني لتشتري وجئني لأكبر أن جئني فيه صارت مجردة لمعنى الغاية
بدخول الواو عليها فكذا فيما نحن فيه قوله غير أن للعطف به أي بلكن
إنما يستقيم عند اتساق الكلام والاتساق الانتظام من وسقه
إذا جمعه والمراد به أن يكون الثاني متصلا بالأول من غير أن يكون مضادة
بينهما بيانه أن لكن حرف عطف موضوع للاستدراك بعد النفي على ما تعلق

النفي

النفي بالإثبات إذا كان الكلام مثبتا فإذا لم يكن مثبتا فيكون المذكور
بعد لكن مسكوتا عنه مطوعا عن الأول ويظهر فائدة هذا بما إذا قال هذا العبد
الذي لي بدي للفلان فقال للفلان ما كان لي قط ولكن للفلان يعني ناسا آخر
فإن وصل قوله ولكن للفلان بقوله ما كان لي قط يحصل النفي متعلقا بالإثبات
ويكون العبد للمقر له الثاني بأن يكون قوله لكن إثباتا لنفي الأول ملكه إلى الثاني
وإن فصل كان ردا للإقرار ونفيا للملك عن المقر ورجع الملك إلى المقر لانقطاع قوله
بعد ذلك ولكن للفلان لأنه تجديد يكون شهادة فرد وبهذا يثبت الملك للمقر له
أن في صورة الوصل كان يحتمل أن يكون نفي الملك أصلا ويحتمل نفي الملك إلى عمرو فإذا وصل
علم أنه لم يرد نفي الملك أصلا فصار المقر له الثاني خلف صورة الفصل فائدة لو
كان مراده نفي الملك إلى غيره لوصل فعلم أنه أراد نفي الملك وتظهر أيضا فيما إذا
زوجت الأمة نفسها بغير إذن مولاها بمائة فقال المولى لا أجيزه ولكن أجيزه بمائة
وخمسين أو قال ولكن زدني في الصداق خمسين درهما أو قال لكن أجيزه إن زدتني
خمسين فلا يعتد بالطلاق وصل أم فصل لوجود المضادة المبطلة للإيقاع في
مضادة إجازة النكاح مع غيرها وهو معنى قول المصنف لأنه نفي فعل وإثباته
بعينه وقد استشهد أبو بكر الخصاص الرازي في شرح الجامع الكبير على هذه المسئلة
بمسئلة أخرى وقال الأزهري أنه لو قال لغلمانه طالق ولكن إن دخلت الدار فأنت
طالق يكون الأول والأخير في الحال لكن لاستيناف كلام غير معلق بالأول
قوله يقول بالباء المنقوطة بنقطتين بحتا بتحتين جملة حالية أي
يقول المقر له قوله حتى استحقته الثاني أي الصداق الثاني هذا في صورة
الوصل وقد مر بيانه وإنما لم يعتبر المصنف بالوصل لأنه فهم من لفظ الإثبات
قوله وإلا فهو مستأنف أي وإن لم يتبين الكلام فالكلام مستأنف
مقطوع عن الأول قوله كلمة هاء وجهه بفتح الواو وتقول أي تقول
المرأة وجهه يعني أن الضمير راجع هاء بمائة قالت عاقلة لا أجيزه
ولكن أجيزه بمائة وخمسين فالعقد باطل بالفسخ قوله لأنه نفي فعل
وإثباته بعينه أي لأن قولها نفي النكاح وإثبات النكاح بعينه فإن قلت

لانسلم انه نفي فعل وإثباته بعينه لان النكاح بمائة غير النكاح بمائتين وخمسين
قلت لانسلم المغايرة لان المال تبع في العقد الاترى انه لو لم يذكر المال
في طلب يعقد اصلا لا يفسد العقد وجوب مهر المثل لا بائنة خطر الحل ولئن
سلمنا لكن نقول ان النكاح الموقوف للاجارة اعني بالمدة فالجهة الاجارة
فليس بمعقود بعد لجهة الايجاب والقبول قوله واما اوقد خلين
اثنين كوكل زيدا وعمرو قاما او فعلين كوكل كل اثنين اواشرب اللبن
فتناول احد المذكورين هذا لبيان ما لاجله وضعت كلمة او اعني انها وضعت لتناول
احد المذكورين وان دخلتا على كلمة او الخبر وهو قول غير عن معنى التكرير
والاستفهام اقتضاء ان لشك اي اذا دخلتا عليه حتى لا يكون احدهما مرادا عينا وان
دخلت في الابتداء كقوله بع هذا او هذا او الانشاء كقوله اعتق هذا او هذا او قد
التخيير حتى يكون له الخيار ايهما شاء يكونه مرادا بالانشاء والاصل في استعمال
او على كلمة اوجه اذا اريد بها الحقيقة الاول ان تكون للشك وهو على ضربين
اما ان يكون المتكلم والسامع كلاهما شاكا وهو الاكثر في الاستعمال كقولك
رأيت زيدا او عمرا اذا لم تتيقن رؤية احدهما عينا واما ان يكون المتكلم غير
شاك والسامع شاكا بان انه المتكلم كلامه على السامع لغبي كقولك اكلت
تمرا اوضبا والمتكلم قد عرف احدهما بعينه الا انه شكك السامع وهذا
كما تقول كلم احد الرجلين واخرت احدا لامرين ومن الابهام قوله تعالى
وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقوله تعالى فكان قاب قوسين او
ادنى والثاني ان تكون للتخيير وهو ما يكون فعله مخيرا في
قبل الامر وذا الامر فتعلق الامر باحدهما وبقي الاخر على ما كان حتى لا يجوز
له الجمع بينهما كما في قولك خذ درهما من مالي ودينارا وقولك كل السمك او
اشرب اللبن وعليه قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة حيث يكون المكلف مخيرا باداء واحد
من هذه الاشياء قيل اذ الكل لا يقع عن الكفارة الا واحدا والثالث ان
تكون للاباحة وهي انما تكون فيما لا يكون فعله محظورا قبل الامر وانما الامر

فيها يشاول واحدا غير عين مع جواز الاخر كما لسان الرجل وعند لجر وثمر وخبز
ما كل فتقول كل لحما او ثمرا او خبزا وكذا اذا قال ما ائذن وعند خبز
ودبس اباح فتقول لا تبس خبزا او دبسا جاز بيد كل واحد من هذين الاشياء لك
او لشاجاز لا يمتنع الاخر وعلى هذا قوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج
حرج ولا على المريض حرج ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابائكم او بيوت
امهاتكم او بيوت اخوانكم او بيوت اخواتكم وكل ذلك مباح لهم الاكل منه وكذا
قوله تعالى الا على ازواجهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن وكذلك قوله عز وجل
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير والحكم يقع على كل واحد منها سمي مفردا او مجموعا قوله
وهذا فلما اي ولاجل ان او اذا دخلت بي لانشاء واجب التخيير فلما في قول
الرجل هذا حر او هذا وقوله هذه طالق او هذه انه لما كان انشاء من وجه
اي انشاء امر لم يكن يحتمل الخبر اي يحتمل ان يكون خبرا عن امر واقع ما من وجه
التخيير على اجتماعهما بيان اي اوجب قوله التخيير على تعدد وجوهه بيانا لان
البيان شائع في الايجاب فكان لايجاب الانشاء والخبر فكذا البيان حتى جعل لبيان
انشاء من وجه واظهارا من وجه وقيده بوجه انشاء تظهر فيما اذا مات
احد العبدين واجعلي المراتين ثم قال مبتدئا لابها مرة قوله انت طالق لا بل
حتى يتعين الحي للعتق والطلاق لان الانشائي الميت لا يصح بعد صلاحية
المحل وقيد كون البيان اظهارا تظهر فيما اذا لو مات العبدان او المراتان
حتى يجبر على بيان ولو كان قوله انشاء محضا لوجب لا يحتاج الى الاخبار في الانشاء
لا يصح قوله وقد تستعار هذه الكلمة اي للعموم اي تستعمل كلمة او
للعموم مجازا ثم العموم اما ان يكون عموم افراد حتى يكون كل واحد مرادا
على وجه لا يكون له الخيار في احدهما وهذا انما يكون في موضع النفي كما اذا
حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث بهما كلم لان البكرة تعتبر في موضع النفي كقوله
تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا هذا واما ان يكون عموم اجناس
وهو انما يكون في موضع الاباحة كقوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فان له

أن يكلما جميعا من غير حيث فيكون بمعنى واو العطف فيجئ هذا عرفت أن فيما
ذكرته في المتن لطائف ونشرا ● وبما يليق ذكره هنا ما اورده الشيرازي في
مجلس كتاب سيبويه فقال حدثني بعض اصحابنا ان المزني صاحب الشافعي
سئل عن رجل حلف فقال والله لا كلمت احدا الا زيدا او بشرا فكلم عمرا وبشرا
فقال ما اراه الا يجانا فاتي ذلك ابي بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه
المقيمين بمصر في ايام المزني فقال اخطأ المزني وخالف الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله عز وجل وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر
والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط
بعظم وكل ذلك كان مباحا فحرم بالاستثناء من التحريم واما السنة
فقوله عليه السلام لعن همت ان لا اقبل هدية الا من قرشي او ثقفي
والمفهوم من ذلك انه لم يشأ والثقفي كانا جميعا مستثنيين فلم يكن
المزني رجع الى قوله قوله وقد يجعل بمعنى حتى اي تستعار او لها معنى
حتى والوجه فيه ان يقال لما لم يمكن العطف استعير للغاية بما شبه بينهما
لان غاية الشيء يتصل به كما تصل المعطوف بالمعطوف عليه وانما قلنا لم يمكن
العطف لان قابلية العطف الجمع بين الشيئين في الحكم او الاعراب ولا يمكن
ذلك هنا وهو ظاهر وتمرة هذا تظهر فيما قال ابن الحاجب في قوله
والله لا ادخل الدار او ادخل هذه الدار الاخرى اي حتى ادخل هذه فان
شرط الحنث دخول الاولى قبل الثانية وشرط البر دخول الثانية قبل الاولى
لانه جعل حرمة دخوله في الاولى مغيا بان يوجد دخوله في الثانية ونظيره
قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي حتى يتوب قوله
لاختلاف الكلامين من نفي واثبات تعليل لقوله بعد والعطف وفي هذا
التعليل نظر عندي لان اختلاف المعطوف والمعطوف عليه نفيا واثباتا لا يمنع
العطف الا ترى الى قولهم ما جاءني زيد لكن عمرو جاءني وما رايت زيدا بل بكرا
وضربت بشرا لا خالدا الا ان يقصد الى هذا التعليل تعدد الاشتراك
في الاعراب كما بيناه اولا قوله فلذلك اي فلتعذر العطف بجاز ره

أن مجاز او هو معنى الغاية قوله واما حتى فللغاية اعلم ان حتى
للغاية كاللام والدليل على هذا ان الغاية لا تسئل عنها الا في صورة الاستعارة
للعطف المخرج كما سيجيء ان شاء الله تعالى بيانه انها اذا ان تستعمل جارة كما ترى
في قوله تعالى في حتى مطلع الفجر وفي هذا الوجه للغاية بمعنى الى وقد ينتصب
الفعل بها على هذا المعنى باضمار ان كما في قولك سرت حتى ادخل البلد اي الى
ان ادخل البلد وفي الجملة جاز في هذه الصورة لان تقدير حتى ادخل
البلد وانما ان تستعمل عاطفة يجيء لثبوت الشركة لما بعدها فيما قبلها وسيجيء
في هذا الوجه ايضا للغاية كقولهم مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى
المشاة فالانبياء للناس غاية عليا والمشاة للحاج غاية دنيا فهذا قالوا يجب
ان يكون معطوفها جزءا من مسبوقها حتى لو جحود او خرج القوم حتى المشاة
وانما ان تستعمل حرفا يبتدأ بعدها كقولهم مرض حتى لا يرجونه وضرب القوم
حتى زيد عضبان بمعنى ان غاية المرض عدم الرجاء وغاية الضرب غضب زيد
وبني الهدين للوحيين غير عاملة عليا وحتى العطف والابتداء اعلم ان
الفعل يجيء اذا كان منصوبا ما قبلها سببا لما بعدها هام ذلك على وجوه
الاول ان يكون السبب والمسبب ما ضيين كقولك سرت حتى ادخلها
وذلك ان الدخول بين قبل والثاني ان يكون السبب ما ضيا والمسبب مترقبا
كقولك رزقت حتى اتملكه وكقول الهاجل سلبت حتى دخل الحية وحتى هذه
بمعنى كي والثالث ان يكون كل واحد منهما مترقبا كقولك اسير على الحتى
ادخلها اعلم ان الفعل اما ان يقع حتى اذا كان للحال حقيقة
او حكاية او للاول كقولك سرت حتى ادخلها الآن والثاني كقوله تعالى وزلزلوا
حتى يقول الرسول على قراءة الرفع في بقول والنصب الاول سبب الثاني لا محالة اعني
ما قبلها سبب لما بعدها قوله وهذا قال محمد رحمه الله هذا
ايضاح لكون حتى للغاية يبانه ان حتى لما كانت موضوعة للغاية قال محمد
الزيادات في قول الرجل عبدي حر ان لم اضربك حتى تضربني او حتى يدخل الليل
او حتى يشفع فلان انه يصير حانثا اذا امتنع قبل وجود الغاية وهي الضرب

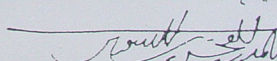
وَدُخُولُ اللَّيْلِ وَشُفَاعَةُ فُلَانٍ وَالْقَانُونُ فِي جَعْلِهَا غَايَةً ان مَا قَبْلَهَا اذَا كَانَ مِمَّا
يُمْتَدُّ وَكَانَ بَعْضًا مِمَّا بَعْدَهَا مِنْهُ مَا قَبْلَهَا يَحْصُلُ حَتَّى لِلْغَايَةِ كَمَا فِي سُكُونِ الْمُخَاطَبِ بِالضَّرْبِ
لِأَنَّ الضَّرْبَ مِمَّا يُمْتَدُّ بِوُجُودِهِ مُتَكَرِّرًا وَالضِّيَاحُ وَالْخِنَاءُ بَعْضٌ مِنْهُ بِخِلَافِ ان
تَرَاضَرِبَكَ حَتَّى أَمْلَكَ أَوْ حَتَّى تَمُوتَ فَانَّهُ لَا يَحْنَثُ اذَا امْتَنَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ
تَذْيِيقُهَا لِيَسِيرٍ عِلَاجًا لِلْعُرْفِ اذْ لَوْ كَانَ قَاصِدًا فَلَمْ يُبَاشِرِ الضَّرْبَ بِخِلَافِ قَوْلِهِ
حَتَّى تَعْتَنِي عَلَيْكَ أَوْ حَتَّى تَبْكِيَ لِأَنَّ الضَّرْبَ إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ مُعْتَادٌ قَوْلُهُ وَإِنْ
وَالْإِيلَاءُ الْإِسْنَاءُ قَوْلُهُ وَاسْتُعِيرَ لِلْمُجَازَاةِ يَعْنِي لَا يُقَالُ بِأَنَّهُ ان كَلِمَةُ
حَتَّى لَمَّا كَانَ مَا قَبْلَهَا سَبَبًا لِمَا بَعْدَهَا وَمَا بَعْدَهَا لَا يَنْفَكُّ مِنْهَا لِمَا قَبْلَهَا لَا يُحْمَلُ
حَتَّى يَحْتَمِلُ الْغَايَةَ بَلْ يُحْمَلُ عَلَى الْمُجَازَاةِ لِأَنَّ الْمُجَازَاةَ مَعْنَى الْغَايَةِ أَيْضًا
لِأَنَّ الْجَزَاءَ السَّبَبُ غَايَتُهُ كَمَا فِي قَوْلِهِ إِنْ لَمْ أَنْكِ حَتَّى تَعْتَدِّي بِيَ أَيْ كَيْ تَعْتَدِّي وَهَذَا
لِأَنَّ الْعَقِيدَةَ إِحْسَانٌ وَالْإِحْسَانُ دَاعٍ لِزِيَادَةِ الْإِحْسَانِ وَمَا كَانَ دَاعِيًا لِلشَّيْءِ
لَا يَنْفَكُّ مِنْهُ لَهُ وَقَوْلُهُ هَذَا اذَا أَرَادَ فَلَمْ تَعْتَدَّ لَمْ يَحْنَثْ لِأَنَّ الْإِحْسَانَ
الْمَمْلُوكَ عَلَيْهِ يَحْصُلُ وَهُوَ إِبَاحَتُهُ لِأَجْلِ التَّعْدِيَةِ وَالتَّعْدِيَةُ بِالدَّالِ الْمُهْمَلَةِ وَهُوَ
إِطْعَامُ الْغَدَاءِ قَوْلُهُ فَوُسِّعَتْ لَهُ أَيْ لِلْإِحْسَانِ دَاعٍ لِلْإِحْسَانِ قَوْلُهُ
وَإِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ أَرَادَ بِالْفِعْلَيْنِ الْفِعْلَ الْوَاقِعَ فَلَوْ حَتَّى وَالْفِعْلُ الْوَاقِعُ
بَعْدَهَا اعْلَمْ أَنَّ الْفِعْلَيْنِ اذَا كَانَا مِنْ وَاحِدٍ مُسْتَعَارًا حَتَّى لِلْعَطْفِ الْخَلِيِّ مِنْ غَيْرِ
أَنْ يَكُونَ مَا بَعْدَ حَتَّى دَاخِلًا فِيمَا قَبْلَهَا لِأَنَّ مَنَ الْعَطْفِ بِالْفَاءِ وَمِنَ الْغَايَةِ مُنَاسَبَةٌ فِي
التَّعْقِيبِ وَإِنَّمَا لَمْ يُحْمَلْ عَلَى الْغَايَةِ أَوْ عَلَى الْمُجَازَاةِ لِلتَّعَذُّرِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ الْإِحْسَانَ
الْوَاقِعَ لِأَجْلِ الْإِحْسَانِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْإِحْسَانُ أَكْثَرَ مِمَّا كَانَ لِمَا كَانَ وُجُودُهُ
مُسْتَنِدًا إِلَى وُجُودِ الْإِحْسَانِ لِمَحَالَةَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُ لَهُ وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّهُ جَزَاءٌ
يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ مُجَازِيًا وَمُجَازًى وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُجَازِيَ غَيْرَ الْمُجَازَاةِ وَهَذَا
كَمَا فِي قَوْلِهِ إِنْ لَمْ أَنْكِ حَتَّى أَعْتَدَّ عَنْكَ حَيْثُ يَتَعَلَّقُ الْبِرُّ بِالْإِبَانِ وَالتَّعَدِّي
جَمِيعًا بِالْحَمْلِ حَتَّى عَلَى الْعَطْفِ بِالْفَاءِ وَفَائِدَةُ هَذَا أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَأْتِ أَصْلًا أَوْ أَتَى
وَلَمْ يَتَعَدَّ أَصْلًا أَوْ أَتَى وَتَعَدَّى مَعَ الْمَرْأَةِ بِحَيْثُ أَمَا إِذَا أَتَى تَعَدَّى مِنْ غَيْرِ مَرْأَةٍ حَتَّى
يَبَرَّ فِي يَمِينِهِ فَإِنْ قِيلَ أَهْلُ النَّحْوِ لَا يُجَوِّزُونَ أَنْ يَكُونَ حَتَّى لِلْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ

أَنْ يَكُونَ مَا بَعْدَهَا دَاخِلًا فِيمَا قَبْلَهَا الْأَمْرِ لَصَرَمْتُ مَجْرُوا وَخَرَجَ الْقَوْمُ حَتَّى النِّسَاءُ
لَكِنْ جَوَّزْتُمْ أَنْ يَكُونَ حَتَّى لِلْعَطْفِ لِلْخَسِيسِ فَلَيْسَ يَعْنِي بَعْدَهُمْ مَجْرُوا أَهْلَ النَّحْوِ
يَعْنِي أَنَّهُمْ لَمْ يُجَوِّزُوا أَنْ تَكُونَ حَتَّى لِلْعَطْفِ الْخَسِيسِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ أَوْ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَإِنْ
قُلْتَ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ فَذَلِكَ أَيْنَ مَسْأَلَةٌ لَكِنْ لَمْ يُجَوِّزُوا بِهَذَا الطَّرِيقِ الْحَقِيقَةَ وَإِنْ قُلْتَ بِطَرِيقِ
الْمَجَازِ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُمْ لَمْ يُجَوِّزُوا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ وَلَئِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُمْ لَمْ يُجَوِّزُوا بِذَلِكَ الطَّرِيقِ
لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ الْجَوَازِ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ بَلْ نَحْنُ نُجَوِّزُ لِوُجُودِ الْمُنَاسَبَةِ لِأَنَّ الْمَجَازَ
وَإِنْ كَانَ مَعَ الْمُنَاسَبَةِ بِالْمَنْقُولِ لَا يُنْدَبُ كَثِيرًا اسْتِعْمَالُهُ لَا يَخْفَى وَلَا يَعْدُو عَلَى أَنَّا نَقُولُ
نُجَوِّزُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ لِاسْتِشْهَادِ أَهْلِ اللُّغَةِ كَأَبِي عُبَيْدٍ وَغَيْرِهِ بِقَوْلِهِ الْآتِي
أَنَّ الْمُبَرِّدَ لِلسَّائِلِ عَنْ مَعْنَى الْعَرَاةِ الْخ قَالَ فِي الشَّمْسِ نَقْلًا قَالَ الْمُحَقِّقُ الرَّضِيُّ
قَوْلُهُ حَتَّى بَعْدَ بَعْدَكَ بِدُونِ لَا يَلِيقُ كَذَا قَالَ صَاحِبُ الْكَافِي وَفِي رَأْيِ
أُصُولِ فَرْعِ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ نُورٌ وَقَدْ وَقَعَ سَمَاعِيٌّ عِنْدَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَسَاتِذَةِ بِلَا لَا
وَحَمْلُهُ قَوْلُ صَاحِبِ الْكَافِي أَنَّ حَتَّى لَا اسْتِعْمَالَ لِلْعَطْفِ وَمَا قِيلَ مَجْرُورُ الْجَذْفِ
الْآتِي مِمَّا بَعْدَهَا غَلَامُهُ لِلْجَرِّ وَعِنْدِي شُتُوطُ الْأَلِفِ وَحْدَهُ لِأَنَّ فِيهَا مِنْ وَجْهِ
الِاسْتِعَارَةِ تَعْلِيقَ الْمَعْنَى لَا تَقْدِيرَ الْإِعْرَابِ وَلِأَجَاجَةِ إِذْ لَا جَرَّ الْآنَ فِي إِلَى
قَوْلِهِ يَتَقَدَّرُ فِيهِ الْمَجَاجُ حَتَّى الشَّاءُ أَيْ حَتَّى انْتَهَوْا إِلَى الشَّاءِ وَمَا قَالُوا الْجَرَّ
بِحَتَّى لَا يَأْبَى لِمَا قُلْنَا قَوْلُهُ وَمِنْ ذَلِكَ حُرُوفُ الْجَرِّ الْخ وَمِنْ حُرُوفِ الْمَعَانِي غَيْرِ
حُرُوفِ الْجَرِّ وَإِنَّمَا سَمَّيْتُ الْحُرُوفُ حُرُوفَ الْجَرِّ بِمَعَانٍ لِأَفْعَالٍ إِلَى لِانْتِهَاءِ قَوْلُهُ أَمَّا
أَيَّا فَلِإِضَافَتِهَا أَيْ لِإِضَافَةِ الشَّيْءِ بِالَّتِي كَهُوَ لَكَ بِهِ وَأَمَّا قَوْلُهُ لَهُ مَرَرْتُ
بِزَيْدٍ نَفْيُهُ أَسَاءَ لَا نَمْرُورَكَ الَّذِي هُوَ صِفَةٌ فَإِنَّمَا يُمْكِنُ لِلنَّاسِ يَتَّصِفُ بِزَيْدٍ
وَالْمَعْنِيُّ فِيهِ يُمْكِنُ مُتَّصِلٌ بِكَلَامِ زَيْدٍ وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّا لَا إِضَافَةَ إِجْمَاعُ
أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَيْهِ فَيُعْرَفُ هَذَا إِلَى قَوْلِ الرَّجُلِ إِنْ أَخْبَرَنِي بَعْدُ وَمِ فُلَانٍ فَأَنْتِ حُرٌّ
إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى أَخْبَرَ الصِّدْقِ وَهُوَ الْخَبَرُ بَعْدَ الْعَدَمِ وَلِأَنَّ كَلَامَهُ دَلَّ عَلَى تَبَرُّزِ
الْخَبَرِ بَعْدَ وَمِ فُلَانٍ لِذِكْرِ حَرْفِ الْإِضَافَةِ وَالْعَدَمُ اسْمُ الْفِعْلِ مَوْجُودٌ فَلَا يُوجَدُ
لَا يُوجَدُ الْأَفْعَالُ فَيَصِيرُ تَقْدِيرُ كَلَامِهِ إِنْ أَخْبَرَنِي خَبَرًا مُضَافًا بَعْدَ وَمِ فُلَانٍ فَلَا
وَلَهُ إِنْ أَخْبَرَنِي بَاتَ فَلَانًا فَدَخَلَتْ يَكُونُ الْمُرَادُ مِنْهُ الْخَبَرَ كَيْفَ كَانَ لَا لِخَبَرٍ

يلتبس الخبر بالمقدوم غيرانّ كلامه دلّ على خبر المقدوم وهو الخبر فيكون صدقا وقد يكون كذبا فيقع عليهما وتعتبر الكلام إن اخبرني فلان بمقدوم فلان لانّ من مع ما بعدها في حكم المفرد فإن قلت لم لم يزد لا بحتى هنا وفي خروف بل قلت انما لم يذكر هنا لان خروف لم يطف بما قبله واجدي ونحوه بحتى أن تكون عاطفة ذكرها مع حروف العطف قوله وعلى للالزام إعلم ان على انما جعلت للالزام لان وضعها للاستعلاء كهو لصير زيد على السرير وعلى المزوم الشيء على الشيء معنى الاستعلاء كما في لزوم الدين على المدين واصلها يقال في فسخ الكلام ركبه دين بعض هذا عرفت أنّ كونها للالزام مجاز ويجوز ان تقول حقيقة شرعية وقد يسأل الالزام فيما اذا قال له علي الف درهم حيث جعل على للدين لان حقيقة اللزوم في الدين إلا ان يصل بكلامه ودبعه قوله وتستعمل للشرط اي تستعمل كلمة على للشرط لما انّ فيه معنى اللزوم من حيث ان وجود الجزاء يلازم وجود الشرط قال تعالى لنبيه عليه السلام ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وتستعمل ايضا في الجامع الكبير إن كان لي على زيد الف درهم إلا مائة او سوى الف او غير ذلك هو ضد قوله لي عليه خمسة تصدق بها الا ان المستثنى خارج من المستثنى منه وكلمة من للتبعيض فصار كانه قال إن كان لي على بعض الدراهم والدراهم الباقيان بعد الاستثناء بعض الدراهم بخلاف ما اذا قال الف الا درهما حيث تكون من مميزة لا تبعيضا والاتمام المميز ولا تحلا لا للالزام بدون من وقد تكون بيانية تظهر فيما اذا قال لفلان علي ما في هذا الزق زهم اصلا او كان ما دون الثلاثة بل منها اللاثة اما في قوله ان كان لي على من الدراهم لا يلزم بدون من الالزام بدون من فلاحاجة الى المميز والصلة قوله فاشتط الخصوص وهو ارادة التبعيض ثم قوله وان لا يتهاها الغاية وعليه الاجماع واذا قال لامرأته انت طالق الى شهر فان نوى التخيير او الغير فعلى ما نوى وان لم يكن له نية قال زفر تتخير لان العاجل لا يملك البتوت كالى الدين وعندنا يتاخر عملا بكلمة الى لان وضعها للغاية وروى عن ابي يوسف كقول زفر والجواب عن قوله قلنا ان العاجل لا يثبت الاجل فيما يحتمله وفي صوم الذراع قد حمل

ذكره ائمة الاصول على ان ما ذكره ائمة العجم لان ائمتنا العجم جعلوا الاستثناء الغا اصلا والمعاني لا فيه راجعة الى المعنى الاسناد ولا اسناد فاما لان الراجع الى من لا يدل على التبعيض حقيقة فلعل الصحيح ما ذكره التبعيض الى الثلثين فقط لكونه اهون لان الخلاف فيما وقع في المسئلة المذكورة لانا نحتاجه رضي الله عنه جعل كلمة من فيها للتبعيض تارة لو فان اعتق من عبيدي من شئت كان له ان يعتق الجميع الا واحدا علما بحقيقة كلمة من ومن لان من للتبعيض ومن للعموم والايجاب بالنسبة الى الواحد غاية وعند هما له ان يعتق الجميع لان من قد يكون للتمييز كما اذا قال من نسائي والجواب قلنا في قوله من نسائي وصف من نحلة العقل بصفة عامة وفي المشيئة اذا المشيئة هناك صفة العبد والموصوف بصفة عامة يتم كما اذا قال والله لا اكلم الا رجلا او شيئا كان له ان يكلم كل انسان رجلا كونه على الوصف المذكور لان المشيئة فيه صفة الخاطب وهو واحد صفة من حيث كون كل واحد مرادا وعلى هذا الاصل قلنا في الجامع الكبير إن كان لي على زيد الف درهم الا مائة او سوى الف او غير ذلك هو ضد قوله لي عليه خمسة تصدق بها الا ان المستثنى خارج من المستثنى منه وكلمة من للتبعيض فصار كانه قال إن كان لي على بعض الدراهم والدراهم الباقيان بعد الاستثناء بعض الدراهم بخلاف ما اذا قال الف الا درهما حيث تكون من مميزة لا تبعيضا والاتمام المميز ولا تحلا لا للالزام بدون من وقد تكون بيانية تظهر فيما اذا قال لفلان علي ما في هذا الزق زهم اصلا او كان ما دون الثلاثة بل منها اللاثة اما في قوله ان كان لي على من الدراهم لا يلزم بدون من الالزام بدون من فلاحاجة الى المميز والصلة قوله فاشتط الخصوص وهو ارادة التبعيض ثم قوله وان لا يتهاها الغاية وعليه الاجماع واذا قال لامرأته انت طالق الى شهر فان نوى التخيير او الغير فعلى ما نوى وان لم يكن له نية قال زفر تتخير لان العاجل لا يملك البتوت كالى الدين وعندنا يتاخر عملا بكلمة الى لان وضعها للغاية وروى عن ابي يوسف كقول زفر والجواب عن قوله قلنا ان العاجل لا يثبت الاجل فيما يحتمله وفي صوم الذراع قد حمل

على أصل الطلاق فيتأجل بخلاف المعين عليه لأن ذمته لم تدخل على أصل الدين
لأنه لا يحمل المعين والإضافة بل دخل على وجوب الأداء فلا يحل هذا لم يمنع الثوب
شر الغايات على وجهين أحدهما داخل بحثا معنا كما في المرافق في الوضوء
والثاني غير داخل كما في الليل في الصوم والأصل فيه أن الغاية لا تخ إما
أن يتناولها صدر الكلام أو لا فإن كان يتناولها بذكر الغاية لإخراج ما
وراءها لا لإخراجها فتكون هي داخلة بحث المعنا بصدر الكلام وسمي هذه
الغاية غاية الإسقاط كالمرافق وإن كان لا يتناولها صدر الكلام فذكر
الغاية إما يكون لامتداد الحكم إلى تلك الغاية فتكون الغاية خارجة عن المعنا
منهية إياه وتسمى هذه الغاية غاية الامتداد وغاية الانتهاء كالليل بالنسبة
أن لا يتعدى لو لم يذكر المرافق تناول إلى الإباط والصوم لو لم يذكر الليل
لا يتناول كل يطلق على إمساك ساعة لأنه هو المفهوم لغة والثاني يعلم بالسنة
الكتاب المبسوط لا صيام إلا بصوم ولكتاب لا يحمل بيانه هو قوله
وفي الظرف وعناه الوعاء والضمن. كقولك المال في الكيس والثمن في الثوب
وقد يتسع فيقال زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك ووجه الاتساع
أن العلم ليس بوعاء للنظر حقيقة لكنه جعل كالوعاء لوقوع النظر فيه وكذلك
الحاجة ليست بوعاء للإنسان حقيقة لكن لما كان هو المقصود وكان مقرونا
إليها صارت الحاجة كأنها وعاء للشخص مشتملة عليه قوله والفرق
بين يجب فيه وإنابته والضمير راجع إلى بيانه في قوله إن صمت الدهر فعبدي
حر إنه يقع على الأبد وإذا قال في الدهر فإنه يقع على صوم ساعة وكذا إذا
قال إن صمت الشهر فإنه يقع على جميع الشهر وإذا قال إن صمت في الشهر
فإنه يقع على صوم ساعة ووجه الفرق أن كلمة في للظرف والظرف لا يقتضي
الاستيعاب جزما وقد يكون مستوعبا للمظروف وقد لا يكون كذلك كما في قولك
في الكيس ولهذا لا أن الظرف لما حاصل يحرف في اسم ممكن في الظرفية من
الظرف المقدر فيه إلى كون الأول ظرفا لا محالة والثاني قد يتسع فيه فيجري
مجرى المفعول به كقوله ويوم شهدناه سليما وعامرا فلما ثبت أن الأول امتد



مكان ما عينا مجيء الظرف فيه أكثر منها وأغنى ما في الثاني قلنا في قوله في الدهر
بالوقوع على ساعة لأن الظرف لا يدل لا له ولا على الاستيعاب فصارت الساعة هي
المرادة لكونها أخص الخصوص بعد إمكان إجراء العام على عمومه للاحتمال وقلنا
في قوله الدهر بالوقوع على الأبد لكونه أبعد في الظرفية على ما قلنا فصار الأبد بين
المتعين في الظرفية وغير المتعين فيها هذا هو الوجه في هذا المقام من عندي
فإن قيل إذا كان جزء في ساعة يتصل المظروف بالظرف بلا واسطة فيكون
الكل مرادا إذا كان مذكورا متصلا بواسطة فيكون البعض مرادا فيه نظر
عندي لأنه في الصورتين جميعا ظرف وأي فرق بين ظرف وظرف حتى يكون الكل هو
المراد في صورة والبعض في صورة. وما يتصل به إذا لم يكن مذكورا فيكون
جميع العبد مفعولا إذا كان مذكورا يكون الجزء من العبد مفعولا فيه نظر
لتضاد الاسم في الصورتين جميعا وقع العبد مفعولا فيه والعبد اسم للجميع لا للبعض
بيانه في قوله أنت طالق غدا أو في غد فعند عدم النية يقع أول العبد وإذا
نوى آخرا لم يصدق في الأول فضاف في الثاني يصدق فضاف إلى جميعه
أما الوقوع في أول الغد عند عدم النية لا باعتبار أن الظرف الاستيعاب
بل باعتبار وجود الوقت المضاف إليه الطلاق وهو الغد وإنما لم يصدق في
الأول قضاء لأنه نوى خلاف الظاهر وهما فاسا الثاني على الأول والوجه في
ذلك والفرق ومعنى ان المراد عند ذكر بعض الجزء والجزء منه يكون
لبيان إظهار كلامه فيصدق قضاء وديانة بخلاف ما إذا لم ينو حيث يقع
في الجزء الأول لعدم المزاحم اعلم أن هذا الذي قلنا في ظرف الزمان أنا
في ظرف المكان فكما إذا قال أنت طالق في مكة أو في البيت أو في الدار يقع
الطلاق عليها أيها كانت لأن الطلاق إذا أضيف وقوعه في مكان ثبت في كل
مكان ولا يختص بمكان دون مكان إلا إذا قال عنيت إذا دخلت فحينئذ لا يقع
الطلاق قبل الدخول لأن كلامه يحتمل الاختصار قوله وتسعة أرباع
للمقارنة أي تسعة أكلة في الكل مع وهذا إذا لم يمكن ما بعدها أن يكون
ظرفا لما قبلها كما في قوله أنت طالق في دخولك الدار لأن الدخول لا يمكن أن

يكون ظرفا للطلاق لانه عرض فيحتمل على المقارنة مجازا لان في الظرف معنى المقارنة لانه يقارن المظروف لكن يقع الطلاق بعد الدخول لان الطلاق لما يعلق بوجود الدخول صار الدخول في معنى الشرط بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار فضلك يقع بعد الدخول فكذا هنا وما قاله الشيخ الامام بدر الائمة الكرديري انما وقع الطلاق بعد الدخول لان قرار الطلاق بالشيء انما يتصور بعد وجود ذلك الشيء فغير نظر عندي لانا لا نسلم ان القرار لا يتصور الا بعد الوجود لانه جديد لا يبقى الا زمانا واحدا لكن يكون مقارنه ثم

قوله ومن ذلك حروف الشرط اي ومن جملة حروف المعاني حروف الشرط ويحتمل ان المصنف اراد بحروف الشرط كلمات الشرط لا الحروف المصطلحة لان حرف الشرط ان ولو وما سوى ذلك انما يجازى بها لتضمنها معنى الشرط وجاز ان يراد الحرف المصطلح بتأويل ان اذ كل واحد من الاسماء التي يجازى بها مع ان في المجازاة قوله وحرف ان هو الاصل في هذا الباب الى الباب لشرط لما ان عنها انما يجازى به لتضمنه معناها الا ترى اي فولك متى خرج اخرج لمعناه ان خروجي في رمضان اخرج في رمضان وان خرج في شعبان اخرج في شعبان وان خرج سحرا اخرج سحرا وان خرج وقت الظهر اخرج وقت الظهر ان سارا لوجوه وعلى هذا الباقي وقد عرف في موضعه وروي عن ابي يوسف انه اذا قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار لم تطلق ما لم تدخل قوله واذا اللوث والشرط على السواء اي تستعمل كل واحد منهما بطريق الجميعة حتى لا يكون المراد الا احدهما لان المشترك لا يعم له عند عوني الكوفة ثم بيانه ان لا وان شددة للنسبة والاخرى مخففة علامة للجزائية في لحظ ساوطة في اللفظ لا لبقاء الساكنين وهو الجمع ساوطة للاحاطة فهم اعلم ان متى ومتما تستعملان للوقت وان جوزي بهما وان تستعمل الشرط المحض بالاتفاق واذا واذا ما اذا جوزي بهما هل يشترط معنى الوقت عنهما امرا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه وهو مذهب عامة الكوفيين كالكسائي والفراء يشترط وعند فما لا يشترط وهو مذهب علماء البصرة لهما

ان اذا تستعمل في الاشياء الغالبة الوجود كقوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح فلا تضاف للشرط الا استعارة لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ولهذا قالت ان حضت او ان طلعت الا اذا اريد بها الطلوع الخارج من العدم وقولكم ان مات فلان للستك بي وقيل اللوث لا في اللوث فلك ان تاول الشرط في ذا ظاهرة كدخول الدار في جوابه ونقل الماصي ان معنى المستقبل كما في قوله تعالى ولقد نعلم انه كما في قول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل ولما ثبت ان الشرط فيه قلنا انه للشرط جميعة لان الاصل في الكلام الجميعة ولا معنى بعد ذلك الا ذكا الاستبعاد وان سلنا الاستبعاد فنقول اذا اريد به الشرط مجازا لانه يشترط فيه الوقت اولا فلا نجوز ان لا يشترط لانه جديد يلزم الجمع بين الجميعة والمجازية يشترط وهو المدعا ولا نسلم ان ما كان غالب الوجود لا يكون فيه خطر فضلا جواز ان يعلم الله الشيء اصلا فلا تطلع وبعد اليسر اصلا فلا يجيء شرح المسايل لو قال لامراته انت طالق متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك شك يقع الطلاق لوجود الشرط لانه على الطلاق حال من الطلق ولو قال ان لم اطلقك لا تطلق حتى موت هو او هي لان الشرط عدم الطلق اصلا وانعدام الطلق اصلا الا بالموت ولو قال اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك فان عين الوقت تطلق حين شك كما في متى وان متى الشرط لا تطلق حتى لموت كما في ان وان لم تكن له نية قال ابو حنيفة انه يحمل للشرط لا للوقت لانه يحمل هذا وهذا فلم يكن طلقا فلا يكون بالشك وقالا تطلق حين شك بمعنى الوقت فيه متى والفرق لابي حنيفة ان الوقت في متى جميعة التي وضعت متى لها حتى لا تسلم ذلك في اذا قوله والمجازاة بقاني متى لا يراد متى في غير موضع الاستبعاد هو وانما قيد به لان في موضع الاستبعاد يشترط المجازاة عن متى فكونك متى ذهب ومتى ركبت ومتى تكون العيد ومراده بهذا الكلام اثبات الاوقوعه بكلمة اذا اياما انه لما كان لا يشترط عن متى معنى الوقت مع انها يجازى بها في غير موضع الاستبعاد هو لا محالة ولا يجازى باذا الا محالة بل قد يجازى وقد لا يجازى فلان لا يشترط عن اذا معنى الوقت عند المجازاة اول واجزى والجواب مر انفا

قوله يأتي في تجزء الجواز اي في المجاز اه في حنبة الجوار قوله
ومن وما وكائن من حل في هذا الباب اي في هذا باب الشرط اما من وما فللعموم
وتطرد من بالفتح مزيدة عند ذكر من بالكسر وتطرد ما كما اذا قال لفلانة ان شئت ما
شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس ما شاءت وقد ذكر كل باب عند ذكر كل ابن
شاء الله يعلن ومن الاشياء التي تستعمل للشرط ايّ وحيثما واذا قال الرجل لامرأته
انت طالق ان شئتِ وحيث شئتِ لا يقع الطلاق ما لم تشأ في المجلس لانهما
عبارتان عن المكان لانا لا نعلمهما على الزمان فلم تقتضيا عموم الاوقات وحيثما
وحيث بمعنى وشرط حرفه ما وسمها اي وفي كلمة تحاول واحدا شائعا
في الجنس واذا اوصفت بصفة عامة عمت لان الوصف للتعريف فيصير ممزلة
لام التعريف ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع واذا قال اي عبيدي ضربته
فضربَ نصرتهم ضربا لا يتبعض الا واحدا والجبار الطويل لانه يطيق وان ضرب
واحدا بعد واحد عتق الاول لانه وجد شرط العتق فيه ولو قال اي عبيدي
ضربك فضربوه معا عتقوا الا ان وصف بصفة عامة وهو النصرة
قوله ولكل معنى الشرط ايضا اعلم ان كل كل ليست من
حروف الشرط لكن فيها معنى الشرط اما بيان انها ليست من حروف الشرط فان
الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا المعنى لا يتحقق في كل لكونها
مضافة للاسماء ولا خطر في الاسماء لكونها ثابتة بخلاف سائر الحروف فانها
تضاف للافعال وفيها خطر وامّا بيان ان فيها معنى الشرط فلان الاسم الذي
يأتي بعقبه يوصف بفعل لا محالة ولهذا يدخل الفاء في جوابها كقولك كل
رجل يقوم فله درهم الى الله فهو صالح وكل من يتبع الشيطان فهو فاسق
امّا كلمة كلما فهي من حروف الشرط عند الاصوليين لكن للازمنة الافعال والفرق
بين الكلمتين ان كلمة كل لتعميم الاسماء لدخولها عليها وكلمة كلما لتعميم الافعال
لدخولها عليها بيانه في قول الرجل لكل امرأة لي تدخل الدار فهي طالق فدخلن
طلقن لكن لا يتعدد الوقوع على واحدة لعدم اقتضائها تعميم الافعال بخلاف
ما اذا قال كلما دخلت امرأة هذه الدار فهي طالق فدخل طلقن وتعدد

الوقوع

الوقوع على واحدة اذا تعدد الدخول منها وبين ثلاث فاذا عادت اليه بعد زوج
آخر لم تطلق بعد ذلك بالدخول لان المعلق وهو طلاق هذا الملك قد مر
الفرق بين كلمة كل اذا دخلت على منكر وبينها اذا دخلت على معرف في الاول
تقتضي احاطة الافراد وفي الثاني تقتضي احاطة الاجزاء ولهذا قالوا كل الرمان
ما تحمله كل دابة وكل رمان ما كان صادقا قوله ومعنى الافراد
كثيرة الجمع يعني ان المراد من الافراد أن تعتبر كل فرد من الافراد على سبيل الانفراد
مقصودا اه والحمد لله الذي قد رزقني على معان هي مناط الحقائق تحقيقه وبدور
الدقائق تدقيقه ورزقني من بيان ما لم يخطر ببال الشارحين ولم تحضر الى الحلل
بعقول المحققين ومعنى من جنس التركيب ما لم تمتد اليه الاسنة البلاغة ولم يرتق
اليه فهم اهل البراعة ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء اه بعض من لا حاجة لنا
العلوم لقول عن جميعهم المشوم ولم لرتق الوم عن الدنيا مصنفه ولم يرتق فيها مؤلف
ولعل لكرب هذا الاشارة لعل خرص هذا الخطر فليس المصنف الا من جمع هذا
الكتاب من كتب من عنده مفيد جاز يزيد أما انشأ المسائل من عنده فهو
اجتهاد الآخر اي ما قال لخزانة الاسلام في اصوله فهو يعني مدة كونه في اصول
شمس الائمة السرخسي وكذلك يا يكن الا ان الراكب متغايرة وكذلك
في سائر مصنفات كبار المصنفين في سائر العلوم على اني وزدت من الاصول والا
وغيرت ذلك ما معناه خاطري ومظانه باطني من غير اتكال كاتكال عربي فليس
المحرك كالساكن ولو كان الاتكال في جوه لا تصفو لي ولقال ابو حنيفة احمدت
ولقال ابو يوسف نادا لبيان او ودت ولقال محمد احسنت ولقال زفر انعمت
ولقال ليس مني ما قال ابو حفص فيما نظرت ولقال ابو منصور جفت
ولقال الطحاوي صدقت ولقال الكرخي بورك فيما نطقت ولقال الخصاف بخ بخ
ولقال القاضي ابو زيد اصبت ولقال اسمعيل لا بأس وجدت ما طلبت ولقال عمر
الاسلام عمرت ولقال صاحب الدين السغيي نصرت ولقال صاحبا الهداية بالغواص
الخير عثرت ولقال صاحب المحيط بخ بخ فقت فيما اغلقت واسرت الى عمرك ذلك من
كثر ما الدين لا يحصى عدد ذهم رضوان الله عليهم ولقال المتبقي انتم من فضلكم

خونه

عبارة عن مكتبة البيجان لا انها وجيزة سواء لا يضيق وبعد نقول
الفن العشر الى رحمن المتسائل الاهل الاتقان فواعلم الذين امنوا كتب عليكم اذا حضر
التعميد الانتقاء وعن تصنيف هذا الكتاب بعون الوهاب ما جاء وقتلنا
وانا على حاج سفر الجار الى الليلة المباركة لتلك البقاع وارجو من الله تعالى ان
يكون مباركا لي العاملين بعده الليلة الى يوم الدين بتاريخ سنة ست عشرة
وسبع مائة ٭ اللهم اقطع عني شر نفوس الجنود وادفع عني كيد الشياطين والعفاريت
وخذ ايديهم وفرق نار بعضهم واعم ابصارهم واخذل انصارهم واجعلني
كما يحفظ عبادك الصالحين عن مجالسة الفاجرين اكن على ما تشاء قدير وبالاجابة
جدير ٭ ٭ تم الكتاب بحمد الله وعونه ٭

٭ وكتبه وجنس يوقفه ٭
على يد العبد الفقير الذليل الجفير المعترف بالتقصير الراجي العفو والغفران من الغفور
الغفور الرحيم المنان ٭ محمد بن احمد الحكري المقيم بمدرسة الشريفية المجاورة
بعد الله وافيها بالرحمة والرضوان وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
٭ وافق الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك في اليوم
٭ المبارك التاسع عشر من شهر الله المحرم ٭
سنة خمس وثمانين وسبعمائة ٭
غفر الله لكاتبه ولقارئه وللمستمعين ٭
ونظر فيه وللمسلمين ٭
٭ اجمعين ٭
٭ امين ٭
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ٭ وحسبنا الله ونعم الوكيل ٭

٭ يا قارئ الخط بالعين ناظره لا تمس صاحبه بالحرمان كرره ٭
٭ وقف له دعوة يا الله خالصة لعلها في ظروف الدهر منفعة ٭